Buku ini merupakan sumbangan besar bagi studi gender di Indonesia, terutama Muhammadiyah karena analisis yang komprehensif dan utuh tentang pasang-surut dinamika gender sepanjang sejarahnya.

Prof. Dr. Chamamah Suratno,
Ketua PP 'Aisyiah 2000-2015

Tidak mudah melakukan objektivitas otokritik tentang gender yang merezim di mana penulis ada di dalamnya. Buku ini menguji validitas itu.

Prof. Dr. Munir Mulkhan,
Anggota PP Muhammadiyah 2000-2005 & Pengamat Kritis

Buku ini sangat menarik ditelaah karena penulis menggunakan cara pandang kritik-diri (*self-critique*) mengungkap kontestasi gender di Muhammadiyah dan penulisnya adalah aktivis gender di dalamnya.

Prof . Dr. Heru Nugroho,
Sosiolog & Ketua Prodi S3 Sosiologi UGM

9 786022 295853

PUSTAKA PELAJAR
Penerbit Pustaka Pelajar
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Faks. (0274) 383083
e-mail:pustakapelajar@yahoo.com
website:pustakapelajar.co.id

Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A REZIM GENDER MUHAMMADIYAH

SUKA PRESS
PUSTAKA PELAJAR

Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A

REZIM GENDER MUHAMMADIYAH

Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi

SUKA PRESS
PUSTAKA PELAJAR

Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A.

REZIM GENDER MUHAMMADIYAH:

Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi

REZIM GENDER MUHAMMADIYAH:

Kontestasi Gender, Identitas, dan Eksistensi

Penulis • Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A.

Penyunting • Dr. Saifuddin Zuhri Qudsy, M.A.

Desain Cover • Haetamy el Jaid

Cetakan I • Desember 2015

Tata Letak • Diah K K

Penerbit
Suka Press,
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Bekerja sama dengan
PUSTAKA PELAJAR
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Fax. (0274) 383083
E-mail: pustakapelajar@yahoo.com

ISBN: 978-602-229-585-3

KATA PENGANTAR

Buku yang hadir dihadapan pembaca merupakan 'halte' dari etape panjang pengembaraan akademik dan aktivisme penulisnya terhadap isu gender, bahkan sejak masa belia sejak muncul pertanyaan, mengapa perempuan dan laki-laki berbeda dan dibedakan dalam agama dan masyarakat? Etape panjang itu berlangsung sampai jenjang pendidikan doktoral. Secara substansi, buku ini merupakan hasil penelitian doktoral (2005-2011) yang diselaraskan sedemikian rupa sehingga dapat dipersembahkan bagi dan sekaligus pertanggungjawaban kepada pembaca yang lebih luas lagi. Sebagai 'halte', buku ini adalah wahana refleksi teoretis dan introspeksi praksis tentang *passion*, *ghirah,* dan tentu saja gayutan cita suatu tatanan dunia yang adil bagi laki-laki dan perempuan.

Buku ini dapat dikatakan sebagai "Rangkuman" karya akademik dan kiprah aktivisme yang pernah dihasilkan dan didedikasikan sebagai kontribusi terhadap studi gender yang telah ada. Gender sebagai rezim sosial belum lazim digunakan karena sampai saat ini para ahli studi gender yang menggunakannya masih dalam hitungan jari, bahkan di dunia internasional. Kontribusi buku ini adalah menguatkan kerangka analisis yang dikembangkan oleh R.W. Connel, Nuket Kardam dan Sylvia Walby, segelintir pionir studi rezim gender. Rezim sosial memiliki paralelisme 'pemaksa' yang sama dengan rezim negara meski dengan parameter yang berbeda. Penulisnya menemukan bahwa organisasi sosial, utamanya organisasi sosial keagamaan merupakan 'strategic agency' berlangsungnya rezimentasi gender dalam masyarakat karena memiliki justifikasi teologis-transendental. Secara sadar, pemilihan Muhammadiyah sebagai representasi *agency* akan menimbulkan pertanyaan, apakah penulis sebagai 'orang dalam' mampu melakukan otokritik terhadap lembaga ini yang dikenal para pengamat sebagai organisasi Islam modern meski Kiai Dahlan sendiri

menyebutnya sebagai persyarikatan Islam berkemajuan. Secara personal, perbincangan tentang rezim gender Muhammadiyah didasarkan pada anggitan: *pertama*, apakah kemodernan atau berkemajuan Muhammadiyah berbanding lurus dengan proses modernitas, yang menghajatkan relevansi 'kekinian', termasuk rezim kesetaraan gender kontemporer? *Kedua*, bagaimana posisi Muhammadiyah sebagai organisasi kemodernan dalam kontestasi rezim gender lokal, nasional dan internasional sepanjang sejarahnya.

Pembaca akan menemukan rumitnya pergulatan kedua aspek di atas dalam tarik-menarik kontestatif antara mempertahankan identitas dan melakukan relevansi eksistensional suatu kelompok sosial melalui proses rezimentasi gender. Menariknya, gender yang selama ini hanya dipandang sebagai 'hampiran' dibandingkan aspek-aspek strategis-organisatoris lain, justru merupakan 'the backbone' (tulang penyangka) struktur organisasi yang mendasar dan meneguhkan identitasnya. Di samping itu, sebagai suatu rezim, gender juga menjadi 'battle ground' kontestasi berbagai kelompok di antara spektrum arus-utama-periferi yang menentukan corak ideologi di dalamnya. Secara eksternal, rezim gender ini secara dinamis berkontestasi dengan rezim gender negara dan juga rezim kesetaraan gender internasional. Meski tulisan ini secara khusus membahas Muhammadiyah namun kerangka analisis ini dapat digunakan menganalisis organisasi keagamaan lainnya, baik di Indonesia atau dimanapun ditemukan rezimentasi gender ataupun rezimentasi sosial lainnya. Oleh sebab itu, analisis ini perlu dikembangkan pada organisasi lain sehingga memperkaya wacana rezim gender di ranah lokal, nasional dan internasional yang sampai saat ini masih hangat diperdebatkan.

Penulisan buku ini melibatkan rangkaian penelitian panjang di lingkungan Persyarikatan Muhammadiyah dengan mengacu pada pendekatan konstruktivisme dan pendekatan rezim kognitif. Pendekatan konstruktivisme memberi arah menelusuran konstruksi sistem pengetahuan yang membentuk *stock of knowledge* bagi pengalaman hidup yang bermakna (*meaningful lived-experience*) di suatu bentuk kolektivitas seperti komu-

nitas, kelompok agama dan, bahkan keluarga. Konstruksi pengetahuan ini merupakan pertukaran intersubjektivitas dalam membentuk *mental-model* yang menegakkan identitas sebagai sosial artefak yang menyejarah. Pendekatan ini membantu menelusuri bagaimana *mental-model* komunitas Kauman membentuk struktur Persyarikatan Muhammadiyah dalam kontestasi politik, ekonomi, dan budaya yang merentang saat ini, termasuk kausalitas dan distingsinya dengan kelompok muslim kota lainnya yang, pada gilirannya, membentuk ideologi dan rezim gender yang khas pula.

Pendekatan konstruksionisme sosial yang membutuhkan manifestasi kognitif secara selaras bersinggungan dengan pendekatan rezim kognitif yang tidak sekadar bersifat formal berupa aturan-aturan atau norma-norma yang netral dan a historis. Studi rezim gender dapat dilakukan dengan tiga pendekatan yaitu pendekatan formal, kognitif, dan behaviorisme. Pendekatan formal memfokuskan pada rekonstruksi aspek-aspek konstitutif yang menjadi basis ideologi dalam suatu rezim. Pendekatan kognitif mengelaborasi lebih jauh proses pemaknaan intersubjektif (*intersubjective meaning*) dan pemahaman bersama (*shared understanding*) yang menuju tujuan bersama yang mengikat (*convergent expectations*). Karena bersifat kontestatif, pendekatan ini membutuhkan suatu kerangka analisis kontruktivis dalam memetakan aspek-aspek yang mendinamisasi proses tersebut.

Sedangkan pendekatan behaviorisme menuntut proses beroperasinya rezim gender pada tingkat konsistensi perilaku antara aspek implementasi dan evaluasi dari berbagai komponen pembentuk kolektivitasnya. Pendekatan ini membutuhkan suatu kerangka analisis kuantitatif dalam pengukurannya tersendiri. Karena perbedaan karakteristik di atas dan keterbatasan waktu serta minimnya data yang tersedia maka penelitian disertasi ini baru mencakup pendekatan formal dan kognitif. Obsesi melakukan penelitian lanjutan tentang Rezim Gender Muhammadiyah dengan pendekatan Behaviorisme pada post-doktoral belum terwujud karena berbagai kesibukan dan mengakibatkan penundaan penerbitan buku ini. Namun,

obsesi tersebut tetap bergayut agar studi rezim gender Muhammadiyah menjadi utuh.

Buku ini terdiri dari beberapa bagian: *Bagian pertama,* membahas signifikansi studi ini yang dijabarkan dalam pendahulan, merumuskan kerangka teoretis yang menjadi 'jantung rezim gender' serta memaparkan pendekatan yang digunakan. Pendekatan ini sekaligus menetapkan batasan bahasan buku ini yaitu aspek mekanisme kontrol efektititas dan kepatuhan perilaku yang membutuhkan pendekatan penelitian yang berbeda. *Bagian kedua*, memaparkan analisis konteks sosial yang membentuk struktur-struktur kekuasaan dominan (*deep structures of dominant)* seperti aspek sosio-kultural yang membentuk sistem pengetahuan warga Muhammadiyah dalam merespons modernitas, konservatisme agama dan feodalisme budaya di sekitarnya. Analisis ini diperlukan guna mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang apa yang disebut Mannheim karakter relational pemikiran (*the relational character of thought*) dengan pengalaman sosial dan *milieu* kesejarahan yang membentuknya. Analisis komperatif dilakukan antara varian yang berdekatan dengan Muhammmadiyah dengan varian lain dalam budaya Jawa untuk menentukan distingsi identitasnya yang basis sosial ideologi gender Muhammadiyah. Aspek ekonomi dibahas dalam konteks paisipasi laki-laki dan perempuan dalam aktivitas-aktivitas ekonomi dan sumbangannya pada eksistensi Muhammadiyah, baik pada masa kejayaan bisnis warganya dan dominasi pegawai negeri setelah keruntuhannya. Sedangkan aspek politik dibahas guna memetakan apakah pergeseran sikap politik Muhammadiyah berpengaruh pergeseran ideologi gender karena menurut Denzau dan North politik formal memiliki potensi kuat sebagai *the driving force* bagi aspek-aspek yang lain.

Bagian ketiga membahas tentang proses konstruksi gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah yang berbasis pada *the deep structure of dominan* yang dibahas pada bagian kedua yang, pada gilirannya, membentuk ideologi gender. Bagian ini juga membahas konstruksi gender sebagai bagian dari sistem pengetahuan yang menurut Mannheim, Berger dan Luckman dapat berubah seiring dengan faktor-faktor determinan yang

memengaruhi. Selanjutnya, dikemukakan kerentanan posisi perempuan dibandingkan laki-laki dalam proses modernisasi dan reformasi Islam dari kontestasi konstruksi gender kolonial, Jawa priayi dan Jawa saudagar yang berlatar budaya santri. Dikemukakan pula dualisme rezim gender Muhammadiyah yang bermuara pada relasi gender komunitas Kauman Yogyakarta yang unik sebagai kelompok priayi-santri dan pedagang. Pada dataran normatif-tekstual menekankan relasi gender Jawa priyayi pada umumnya yang bersifat *head- complement* dengan relasi asimetris absolut. Sebaliknya, pada dataran praktis, relasi gender *senior-junior partnership* dengan relasi hierarkhis relatif. Di samping itu, bagian ini menemukan preseden sosio-historis dualisme tersebut dari kenyataan perempuan Kauman yang terhenti pada figur 'Aisyah sebagai prototipe dan bukan Khodijah yang lebih dekat dengan sosok mbokmase di Laweyan. Selama seratus tahun dualisme tersebut menjadi rezim yang turut membentuk identitas Persyarikatan Muhammadiyah dalam kontestasi kepentingan demi mempertahankan identitas dalam konstelasi sosio-politis di Indonesia sejak masa kolonial sampai masa Reformasi.

Bagian keempat membahas proses ideologisasi rezim gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah secara formal melalui keputusan-keputusan resmi dalam muktamar, mekanisme organisasi lain serta produk-produk yang bersifat normatif dan diskursif. Menganalisis mengapa masalah-masalah perempuan semakin dominan dan mengalami pembakuan dalam tiga buku tuntunan yang mengukuhkan relasi asimetris. Bagian ini juga menganalisis kelambatan Muhammadiyah merespons diskurus kesetaraan gender yang menguat pada dua dasawarsa terakhir, baik secara kultural maupun secara politis. Apakah kelambanan respons tersebut merupakan bagian dari karakter akomodatif terhadap kekuasaan seperti yang banyak dilontarkan oleh para kritikus Muhammadiyah? Pada bagian ini diuraikan perubahan signifikan dan progresif pada kebolehan perempuan sebagai imam shalat laki-laki yang dapat menjadi basis normatif pergeseran relasi *senior-junior partnership* menjadi relasi *equal partnership* yang menandai eksistensi Muhammadiyah melintasi zaman milenium kedua.

Bagian kelima menjelaskan proses institusionalisi ideologi gender dalam struktur persyarikatan sebagai *locus of gender power* yang lebih dinamis. Dalam konteks Muhammadiyah, gender berkelindan dengan faktor usia yang beroperasi secara *decisive* membentuk segregasi ranah dan, sekaligus, menegakkan hierarkhi struktural yang mencakup otoritas legalitas, struktural dan finansial layaknya keluarga inti. Otoritas tersebut berhulu pada posisi laki-laki sebagai kepala keluarga yang termanifestasi dalam peran *directive* pimpinan Muhammadiyah sebagai organisasi patron yang wewenangnya mencakup istri dan anak-anak dalam ranah-ranah organisasi otonom. Namun doktrin keharmonisan keluarga konjugal dalam Persyarikatan tidak selamanya dapat dipertahankan sebagaimana masa awal pertumbuhannya karena berbagai ketegangan yang terkait dengan otoritas tersebut. Dimensi gender dan usia tersebut ternyata memunculkan ketegangan khas berbasis gender. Pada kelompok laki-laki, ketegangan internal terselesaikan dengan adanya '*channeling*' pada amal usaha Muhammadiyah dan akses politik pasca-Reformasi. Sedangkan ketegangan internal perempuan tidak terselesaikan dan bersifat involutif akibat marginalisasi mereka dari pengelolaan amal usaha dan dunia politik. Di samping itu, bagian ini juga memaparkan mekanisme kontrol ideologi, khususnya terkait isu gender yang memunculkan peran substantif agen-agen dengan perspektif yang berbeda yang membelah Muhammadiyah menjadi ketiga spektrum moderat, progresif dan tekstual. Demikian pula, kendala-kendala dalam melaksanakan mekanisme kontrol, termasuk proses diseminasi dan evaluasi dalam jangkauan persyarikatan luas pada tingkat pimpinan pusat, wilayah, daerah, cabang dan ranting yang menjadi celah penetrasi ideologi gender lain.

Bagian keenam memetakan agen narasi yang berseiring dengan munculnya perbedaan perspektif di atas serta posisi mereka sebagai kelompok arus utama dan periferi. Dijelaskan pula kontestasi diskursif dan otoritatif antar agen narasi pada isu gender, terutama kelompok periferi yang terbelah pada spektrum berseberangan: progresif-liberal dan tekstualis-konservatif dalam merespons isu kontroversial tentang imam shalat

perempuan terhadap laki-laki, relasi gender asimetris dalam keluarga, organisasi dan masyarakat, kepemimpinan perempuan. Dinamika rezim gender juga dipaparkan dari aspek-aspek determinan yang memengaruhi pasang-surutnya kedua kelompok periferi yang secara kontestatif mewarnai karakter Muhammadiyah. Bagian ketujuh merangkum berbagai kesimpulan dari bagian-bagian sebelumnya untuk memperoleh 'insight' dari proses rezim gender di Muhammadiyah sebagai suatu kontestasi antara mempertahankan nilai (*value*) yang membentuk identitas Muhammadiyah dengan kepentingan (*interest*) dalam menjaga eksistensi dan relevansi sebagai organisasi modern berkemajuan. Pada akhirnya, *bagian ketujuh* menawarkan rekomendasi beberapa aspek yang perlu diteliti lebih jauh, termasuk aspek implementasi dan evaluasi yang perlu diukur tingkat konsistensinya dari tingkat pusat, wilayah dan daerah. Aspek ini tidak dibahas dalam penelitian ini karena membutuhkan pendekatan penelitian yang berbeda. ◆

Yogyakarta, 13 Desember 2015

UCAPAN TERIMA KASIH

Sebagai ‘halte’ dari kiprah akademis dan aktivisme penulis, keberadaan buku ini telah melalui etape-etape panjang yang melibatkan berbagai pihak dalam berbagai peran dan signifikansinya. Oleh sebab itu, penulis hendak menghaturkan terima kasih kepada semua pihak, yaitu: Prof. Dr. Heru Nugroho dan Prof. Dr. Mochtar Mas’ud sebagai promotor dan co-promotor atas kesediaannya memberi bimbingan, dorongan dan tantangan dalam proses penulisan disertasi. Prof. Dr. Amin Abdullah sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga, Dekan dan kolega di Fakultas Syariah dan hukum. Dr. Haedar Nashir dan Prof. Dr. Chamamah Suratno yang memberi keleluasaan dan ‘kenyamanan untuk berbeda pandangan’ selama berkiprah di Persyarikatan. Dra. Noorjanah Djohantini, MBA, Abidah, MAg, Putra Batubara seluruh jajaran Pimpinan di Persyarikatan Muhammadiyah dan para narasumber yang telah berkenan meluangkan kesempatan bertukar pikiran.

Ucapan terima kasih dan persembahan utama kepada Bapak Sukardi (almarhum) dan Ibu Muryati, orangtua dan memberi inspirasi menjadi perempuan mandiri serta Bapak Guntoro dan Ibu Rina Suwarni almarhum yang rela memberi keleluasaan menantunya ‘menjadi berbeda’. Adik-adik yang memberikan kebahagiaan pada setiap perjumpaan.

Terima kasih kepada adinda Rahmad Hidayat yang telah menjadi *sparing-partner* dalam proses penelitian dan penulisan disertasi. Mas Muhammad Sodik yang berbaik hati dan *telaten* membantu merapikan syarat-syarat administratif yang *jelimet*, “Persaudaraan bebas risiko” Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga: Yu Ema, mbak Alim, Mas Waryono, Om Isnanto, Dik Nunuk dan Mb Arifah. Pimpinan dan Kolega di PPSK UGM, Rifka Annisa Women’s Crisis Center, IAPBE, LAPIS, SILE dan lembaga-lembaga lain yang menguatkan perspektif dan pandangan penulis. Mengirimkan doa kepada Kiai Hamam Dja’far dan

terima kasih kepada segenap pengasuh Pondok Pesantren Pabelan serta para sahabat: Aji Surya, Sadrah Prihatin, Najib al-Munawir dan Istiatun yang tetap menjadi 'oase' demi mereguk secuil memori masa belia.

Penghargaan yang tinggi kepada Pustaka Pelajar, terutama Bapak Mas'ud dan Mas Saifuddin Zuhri Qudsy serta SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga yang meyakinkan penulis bahwa naskah ini sangat ditunggu para pembaca dan pembelajar studi gender.

Terakhir dan segalanya, Aristo Priyantoro, suami dan mitra dalam 'cinta dan cita' yang selalu membesarkan hati dan menguatkan tekad dalam masa-masa sulit hidup dan studi. Kedua sumber inspirasi hidup: Yustia Rahma Priyantari dan Nahlia Riska Priyantari yang rela kehilangan sebagian waktu kebersamaan karena ibunya berkiprah menegakkan idealisme hidup yang berkeadilan bagi semua manusia.

Semoga Allah Subhana Wata'ala melimpahkan pahala, rahmat dan hidayahnya atas segala kebaikan dan ketulusannya, amin. ◆

Yogyakarta, 13 Desember 2015

Siti Ruhaini Dzuhayatin

DAFTAR SINGKATAN

AD/ART	:	Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga
AU	:	Amal usaha
BKKBN	:	Badan Koordinator Keluarga Berencana Nasional
BPUPKI	:	Badan penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia
BUMN	:	Badan Umum Miliki Negara
BUMN	:	Badan Usaha Milik Negara
GERWANI	:	Gerakan wanita Indonesia
PIDI	:	Persatuan Istri Dokter Indonesia
IMM	:	Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah
IMMAWATI	:	Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah Wati
INPRES	:	Instruksi Presiden
IPM	:	Ikatan Pelajar Muhammadiyah
IRM	:	Ikatan Remaja Muhammadiyah
KDRT	:	Kekerasan dalam Rumah Tangga
KOWANI	:	Korps Wanita Indonesia
KPP	:	Kementerian pemberdayaan Perempuan
LSM	:	Lembaga Swadaya Masyarakat
NA	:	Nasyiatul 'Aisyiyah
NASAKOM	:	Nasionalis, Agama dan Komunis
NKKBS	:	Norma Keluarga Kecil Bahagia dan Sejahtera
NU	:	Nahdlatul 'Ulama
Ortom	:	Organisasi otonom
PBB	:	Perserikatan Bangsa-Bangsa
PAUD	:	Pendidikan Anak Usia Dini
Peristri	:	Persatuan Islam Istri
Persis	:	Persatuan Islam
PKI	:	Partai Komunis Indonesia

PKS	:	Partai Keadilan dan Sejahtera
PM	:	Pemuda Muhammadiyah
PP	:	Pimpinan Pusat
PUG	:	Pengarusutamaan Gender
PW	:	Pimpinan Wilayah
RAN-KTP	:	Rencana Aksi Nasional Pencegahan Kekerasan terhadap Perempuan
REPELITA	:	Rencana Pembangunan Lima tahun
SDI	:	Sarekat Dagang Islam
SI	:	Sarekat Islam
TNI	:	Tentara Nasional Indonesia
UIN	:	Universitas Islam Negeri
UPP	:	Unsur Pembantu Pimpinan
VOC	:	Verenigde Oostindische Compagnie
LGBT	:	Lesbian, Gay, Bisexual, Transexual
PMB	:	Partai Matahari Bangsa

DAFTAR ISI

DAFTAR TABEL

BAGIAN SATU

GENDER SEBAGAI REZIM SOSIAL DAN KEAGAMAAN

A. Pendahuluan

Kalangan pemerhati studi gender sangat menaruh perhatian besar terhadap bagaimana gender dapat bertahan dalam masyarakat. Secara sederhana Illich memaknai gender sebagai dualisme tatanan bagi laki-laki dan perempuan dalam suatu konteks sosial tertentu yang menghalangi mereka untuk berbicara, melakukan, dan menghendaki ataupun meyakini sesuatu yang sama.[1] Namun, bertahannya gender dalam dualitas tersebut tidak semata-mata kebetulan atau keniscayaan, tetapi mengandung prosedur atau mekanisme tertentu yang mampu mengikat perilaku dan tindakan individual dan kolektif seperti dalam keluarga, komunitas dan bahkan negara dan dunia internasional. Proses dan mekanisme inilah yang disebut rezim gender.

Bagian ini menyajikan konstruksi teoretis gender sebagai rezim sosial yang menyinergikan kerangka teoretik sebelumnya, termasuk pendekatan yang dikembangkan oleh Harvard, Naila Kabeer dan gender analisis *pathway* yang bersifat sektoral. Rezim gender merupakan pendekatan memotret suatu kebijakan gender yang bersifat makro seperti rezim gender internasional Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), Uni Eropa atau rezim gender pada tingkat negara. Seperti rezim lainnya, rezim gender menitikberatkan pada masalah konstruksi gender dominan yang diintegrasikan dalam suatu rezim politik tertentu. Oleh sebab itu, regim

---

[1]By social gender I mean the eminently local and time boud duality that sets off men and women under circumstances and conditions that prevent them for saying, doing, desiring or percieving 'the same thing'. Ivan Illich, *Gender* (New York: Pantheon Books, 1982), hlm. 20.

gender seringkali disebut sebagai pendekatan struktural sistemik terhadap kebijakan-kebijakan politik terkait gender atau yang berdampak pada laki-laki dan perempuan. Para pemikir gender di ranah politik percaya terhadap keampuhan rezim gender negara dalam menegakkan kesetaraan.

Namun, diakui oleh Kardam bahwa dalam praktiknya, rezim gender tidak semapan yang tersusun secara normatif dalam sistem politik, tetapi bersifat konstestatif dan memunculkan ketegangan dengan pandangan gender dari masyarakat. Sampai saat ini masih terjadi ketegangan dan negosiasi antara rezim gender internasional berorientasi pada kesetaraan gender dan rezim gender nasional yang cenderung patriarkis-konservatif yang menjadi akar ketidaksetaraan. Menurut Connolly, kesenjangan ini terjadi karena pengaruh institusi tradisional dan agama yang cukup kuat di golongan para elite negara. Institusi agama seperti komunitas gereja dan institusi adat merupakan 'tameng' identitas kolektif yang sering digunakan sebagai sumber legitimasi negara melakukan reservasi atau menolak konvensi kesetaraan gender internasional seperti dilakukan Republik Irlandia.[2] Predelli juga mensinyalir hal yang sama bahwa institusi agama berperan strategis melanggengkan rezim gender patriarki seperti ditemukan pada organisasi misionaris Norwegia di Madagasdar.[3]

Connolly dan Predelli bermaksud menjelaskan bahwa rezim gender tidak saja beroperasi secara struktural-politis, tetapi juga bergerak secara sistemik dalam organisasi sosial dan keagamaan. Kontestasi tersebut mengisyaratkan bekerjanya dua rezim secara sistematis dan sistemik yang sepadan antara negara dan lembaga sosial, baik keagamaan maupun

---

[2]Eileen Connolly, "The Role of Ideas in the Construction of Gendered Policy Regimes: the Relationship between the National and the International Regimes", Working paper, No. 1, *International Studies* (Dublin: The University of Dublin, 2005), hlm. 2.

[3]Line N. Predelli, "Ema Dahl, Contesting the Patriarchal Gender Regime of the Norwegian Missionary Society in Madagascar", *Scandinavian Journal of History,* No. 28, 2003, hlm. 103-120.

adat. Kalangan feminis menaruh perhatian seksama terhadap bagaimana gender bertahan dalam masyarakat tanpa suatu struktur yang tegas seperti negara.

Buku ini dimaksudkan untuk menjawab pertanyaan di atas yang secara teoretik mengembangkan gender sebagai rezim sosial dan rezim keagamaan yang belum secara komprehensif dilakukan oleh para pemikir studi gender. Buku ini berpijak pada penelitian mendalam terhadap salah satu organisasi sosial keagamaan berpengaruh di Indonesia, yaitu Muhammadiyah. Pemilihan organisasi ini sebagai fokus penelitian didasarkan pada asumsi visi 'Islam berkemajuan' yang banyak ditafsirkan sebagai Islam modernis oleh beberapa pengamat seperti Peacock, Alvian, Alwi Syibah, dan lain-lain. Sisi modernis ini menarik untuk dianalisa adakah dan bagaimana pengaruhnya terhadap rezim nasional Indonesia sebagai pengejawantahan modernitas masyarakat. Namun demikian, analisis aspek ini dilakukan secara reflektif karena fokus pembahasannya lebih difokuskan pada aspek-aspek pembentuk rezim di dalamnya. Tentu persentuhan aspek sosio-kultural, ekonomi dan politis antara arganisasi ini yang lahir lebih tua dari Negara Republik Indonesia terjadi secara dinamis dan mengalami pasang-surut dari waktu ke waktu, termasuk ideologi gender yang berkembang.

B. Perkembangan Studi Rezim Gender

Meski belum disebut secara formal sebagai rezim gender, namun perkembangan studi rezim gender terjadi pada awal 1980-an yang dimotori oleh Bank Dunia. Studi tersebut berawal dari analisis kesenjangan laki-laki dan perempuan dalam akses, partisipasi dan manfaat pembangunan menjadi isu strategis dan memunculkan apa yang disebut oleh Kardam sebagai rezim gender karena mengarus utama dalam kebijakan politik negara layak rezim militer, ekonomi dan aspek lainnya.[4] Menurut

[4]Nuket Kardam, 2004 "The Emerging Global Gender Equality Regime from Neoliberal Constructivist Perspectives in International Relation" dalam *International Feminist Journal of Politics*, Maret, 2004, Vol. 6, No. 1, hlm. 85.

Kardam, ketika gender telah menjadi suatu sistem yang melibatkan proses ideologisasi dan operasionalisasi dalam suatu konteks politik maka gender telah menjadi suatu rezim.

Tulisan Kardam banyak menganalisis kesenjangan rezim internasional dan rezim gender nasional. Rezim gender internasional mengarah pada tercapainya kesetaraan gender yang secara substantif mengakar pada keyakinan individu, keluarga, masyarakat, negara dan dunia internasional. Sebaliknya, rezim gender nasional masih dipandang melanggengkan ideologi gender patriarkis yang menyebabkan ketidaksetaraan. Dalam banyak negara, kesenjangan terjadi karena reservasi negara anggota PBB untuk mengabaikan, beberapa bagian atau sama sekali, konvensi internasional tentang kesetaraan gender atas nama kepentingan masyarakat. Menurut Connolly, mekanisme reservasi yang lazim adalah suatu negara meminta legitimasi organisasi masyarakat seperti organisasi adat dan agama sebagai' tameng" untuk melakukan reservasi.[5]

Uraian di atas memberi gambaran peran sentral negara yang dapat melanggengkan suatu rezim gender. Namun demikian, seperti disinyalir oleh Connolly, rezim gender tidak hanya terhenti pada tataran politik formal negara. Terdapat berbagai bentuk lembaga yang memiliki peran strategis dalam proses rezimentasi (*regimentation*) sehingga gender mampu membentuk perilaku dan tindakan individu dan kolektif, yaitu organisasi sosial, baik secara umum ataupun organisasi keagamaan. Suatu ideologi gender yang membentuk perilaku suatu kolektivitas dapat pula ditengarai sebagai proses rezimentasi gender seperti ditegaskan oleh Predelli ketika membahas rezim gender patriarki dalam organisasi misionaris Norwegia di Madagaskar .[6]

---

[5]Eileen Connolly, "The Role of Ideas in the Construction…., hlm. 2.

[6]Line N. Predelli, "Ema Dahl, Contesting the Patriarchal …., hlm. 103-120.

Berdasarkan pada kenyataan tentang minimnya analisis gender pada dataran organisasi sosial sebagai suatu rezim gender, baik di Indonesia dan bahkan di dunia, buku ini diharapkan dapat mengisi kelangkaan studi tersebut. Pembahasan rezim gender difokuskan pada proses yang terjadi secara internal tentang bagaimana gender dikonstruksi, diideologikan dan diinstitusionalisasi sedemikian rupa sehingga pembentuk corak atau karakteristik perilaku gender yang spesifik. Meski tidak diarahkan menganalisis lebih jauh tentang organisasi agama sebagai sumber legitimasi negara dalam reservasi terhadap rezim gender internasional. Menurut Kardam, suatu rezim gender akan mengalami konstestasi dengan rezim gender lainnya yang memungkinkan persinggungan antara rezim gender sosial dan rezim gender negara.

Seperti dijelaskan oleh Connell, organsiasi sosial, sebagai *the intermediate organization*, memiliki peran yang signifikan dan strategis dalam rezim gender namun bagaimana mekanisme pembakuan dan perubahannya belum banyak dibicarakan, termasuk oleh Connell sendiri. Ia menyadari keterbatasannya dalam mengembangkan analisis rezim gender dalam organisasi sosial keagamaan.[7] Keterbatasan ini menjadi peluang bagi buku ini untuk melengkapi studi rezim gender yang telah ada, terutama dalam konteks masyarakat non-Barat.

Keterbatasan ini juga berpengaruh pada kelangkaan literatur yang tersedia. Lebih dari lima belas tulisan tentang rezim gender, hanya ditemukan dua tulisan yang secara eksplisit membahas tentang rezim gender dalam organisasi keagamaan yaitu penelitian yang dilakukan oleh Predelli terhadap Emma Dahl, penginjil perempuan yang berhasil menggeser rezim gender patriarkis pada komunitas penginjil Norwegia di Madagaskar yang jauh dari gerakan feminisme pada masa itu. Ironis-

---

[7]R.W. Connell, *Gender and Power* (Stanford: Stanford University Press, 1987), hlm. 255.

nya, di Norwegia di mana emansipasi perempuan tengah menjadi gelombang pasang, induk organisasi ini nyaris tidak terpengaruh sehingga tidak satu pun perempuan menjadi penginjil. Pengikut Kristen di Madagaskar tidak menganggap gender sebagai aspek pembeda signifikan dalam otoritas penginjilan. Kepatuhan mereka terhadap Dahl lebih disebabkan aspek-aspek pelayanan kemanusiaan pragmatis yang lebih baik dibandingkan penginjil laki-laki.[8]

Sementara penelitian Connolly hanya memberikan perhatian sepintas tentang peran gereja Katolik ketika membahas kesenjangan dan ketegangan antara rezim gender internasional dan rezim gender nasional di Republik Irlandia. Dalam konteks tersebut, gereja Katolik berperan sebagai benteng pertahanan budaya patriarki dan konservatisme yang menghalangi kesetaraan gender, termasuk akses perempuan terhadap alat-alat kontrasepsi yang menjadi faktor pendukung meluasnya partisipasi publik perempuan.[9] Ia tidak secara sistematis menjelaskan aspek-aspek apa yang mendukung keajegkan rezim gender dalam gereja Katolik seperti ditemukan Predelli di mana ideologi gender *borguise* menjadi faktor determinan dalam komunitas Kristen di Norwegia. Penelitian ini memberi gambaran kontestasi rezim gender antara kepentingan gereja Katolik yang melanggengkan identitas tradisional patriarkis dengan kepentingan negara mematuhi konvensi kesetaraan gender internasional sebagai strategi eksistensi identitas. Kerangka ini dapat dirujuk dalam memahami kontestasi rezim gender organisasi keagamaan dan negara di Indonesia.

Selebihnya, penelitian tentang rezim gender banyak diarahkan pada tingkat negara dan internasional seperti dilakukan oleh Walby dalam menganalisis keberagaman rezim gender di negara-negara Uni Eropa.[10]

---

[8]Line N. Predelli, "Emma Dahl, Contesting the Patriarchal..., hlm . 120.
[9]Eileen Connolly, "The Role of Ideas…., hlm. 3.
[10]Sylvia Walby,"The European Union and Gender Equality: Emergent Varieties of Gender Regime", *Social Politics*, Vol. 11, No. 1, 2004, hlm. 5-29.

Penelitian serupa juga dilakukan oleh Kardam mengenai munculnya rezim kesetaraan gender global dalam perspektif neo-liberal dan pendekatan konstruksionis dalam hubungan internasional.[11] Meski tidak secara spesifik membahas organisasi menengah, penelitian ini menyediakan kerangka bagi terbentuknya norma dan mekanisme pembakuannya. Pendekatan konstruktivisme mematahkan anggapan bahwa gender merupakan norma yang menetap dan tidak berubah. Pendekatan ini membuka 'ruang' artikulasi gender yang bersifat kontestatif yang dapat menghasilkan titik temu konstruktif antara ideologi gender tradisional dan kesetaraan gender kontemporer. Sependapat dengan an-Naim, Kardam menegaskan bahwa kontestasi nilai antara kesetaraan gender modern yang berakar pada tradisi sekuler Barat dengan tradisi Islam dapat diharmonisasikan jika dilakukan upaya-upaya mencari titik temu yang moderat.[12]

C. Kerangka Teoretis Gender Sebagai Rezim Sosial

Kerangka teori ini mencakup tiga konsep utama, yaitu gender sebagai konstruksi sosial budaya, rezim sebagai proses institusionalisasi identitas dan gender sebagai rezim, termasuk aspek-aspek yang membentuknya seperti ideologi, mekanisme implementasi dan mekanisme kontrol dengan pembahasan sebagai berikut:

1. Gender sebagai Konstruksi Sosial Budaya

Gender sebagai kontruksi sosial budaya dikembangkan oleh feminis konstruksionis yang menegaskan bahwa gender merupakan realitas

---

[11]Nuket Kardam, "The Emergence of Global Gender Regime….., hlm. 85-109.

[12]*Ibid*, hlm. 519. Lihat juga Abdullahi an-Naim, "The Dichotomy between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies", dalam Mahnaz Ahkami (ed.), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World* (New York: Syracuse University Press, 1995), hlm. 51-60.

sosial yang dibentuk oleh struktur keyakinan, sosial, ekonomi, dan politik tertentu.[13] Konsep ini merupakan pengembangan dari perspektif konstruksionisme sosial yang menekankan realitas sebagai artefak sosial yang terwujud dari proses pertukaran (*interchange*) pengalaman manusia dalam suatu situasi historis tertentu. Sedangkan realitas terbentuk dari sistem pengetahuan dan secara bersama-sama diterima (*intelligibility*), baik tertulis maupun lisan. Dalam perspektif ini, realitas sosial tidak menekankan pada proses pembentukan makna secara individual melainkan secara kolektif berdasarkan kesepakatan dan konvensi yang termanifestasi dalam bahasa dan proses interaksi sosial lainnya.[14]

Menurut Mannheim, suatu ide muncul dari keterkaitan antara pengetahuan dan struktur sosial.[15] Oleh sebab itu, sosiologi pengetahuan mencoba menemukan karakter relasional pemikiran (*the relational character of thought*) dengan konteks sosial. Karena konteks sosial berubah maka pemikiran juga berubah dan memunculkan ide-ide baru. Ia menegaskan bahwa suatu ide atau suatu pandangan hidup dapat tetap bertahan jika tradisi suatu kelompok stabil. Jika terjadi keguncangan tradisi maka akan terjadi pergeseran yang memunculkan ide-ide baru, baik yang bersifat pengayakan, anomali, ambiguitas atau bahkan penyimpangan.[16] Bagi Mannheim—meski tidak selalu menjadi faktor determinan pembentuk pengetahuan—konteks sosial, setidaknya, menyediakan lingkungan bagi proses tumbuhnya suatu pengetahuan,

---

[13]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime,…. hlm. 97.

[14]Egon G. Guba, Yvonna S. Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994), hlm. 113.

[15]Tesis Mannheim terkait isu gender dikembangkan oleh Margaret L. Anderson dalam *Thinking about Women: Sociological Perspectives on Sex and Gender* (New York: McMillan Publishing Company, 1983), hlm. 43.

[16]*Ibid*, hlm. 44.

ide, atau keyakinan. Abercrombie memiliki pandangan yang sama bahwa proses pembentuk pengetahuan tidak selalu menunjukkan mengapa suatu keyakinan terkait dengan kelas sosial tertentu seperti pandangan Marxis tetapi menjelaskan mengapa suatu keyakinan tertentu (dan bukan keyakinan yang lain) bersesuaian dengan suatu kelas sosial tertentu.[17]

Berger dan Luckmann memperluas cakupan aspek dari realitas sosial yang bukan hanya terbatas pengetahuan empiris, namun yang lebih penting lagi adalah proses bagaimana suatu bentuk pengetahuan (*body of knowledge*) menjadi terbakukan secara sosial sebagai 'realitas'. Hakikat realitas sosial adalah suatu pengetahuan (*body of knowledge*) yang dibentuk, dikembangkan, ditransmisikan dan dipelihara dalam institusi-institusi sosial.[18] Proses ini menitikberatkan pada keterkaitan antara pengetahuan (*knowledge*), pemikiran (*thought*) manusia dan realitas yang mendasarinya (*underlying realities*). Pengetahuan menyediakan tatanan atau aturan kemaknaan (*order of meaning*) yang bersifat relatif dari konstruksi sosio-historis tertentu namun tampak sedemikian alamiahnya (*the natural way of looking*) bagi individu-individu di dalamnya.[19] Dalam istilah Holstein proses ini disebut cadangan pengetahuan (*stock of knowledge*) yang berfungsi sebagai referensi normatif untuk menegosiasikan antara hal-hal baru yang muncul dengan identitas yang telah terbentuk.[20] Schwandt juga meyakini bahwa realitas adalah artefak sosial

---

[17]Nicholas Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*: *Problems in the Sociology of Knowledge*, (Oxford: Basil Blackwell, 1980), hlm. 9-10.

[18]*'Realities' are taken as 'known' in human societies. (It) will have to deal not only with the empirical variety of knowledge in human societies, but also with the process by which any body of knowledge comes to be socially established as 'reality'*, Peter Berger dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (London: Penguin, 1979), hlm. 15.

[19]*Ibid*, hlm. 20.

[20]James A. Holstein dan Jaber F. Gubruim, "Phenomenology, Ethnomethodology and Interpretive Practice", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994), hlm. 262-267.

dan produk historis dari interaksi manusia yang mengandung multi-interpretasi dan berpotensi memicu ketegangan dan konflik.[21]

Pendekatan di atas juga diadopsi Kardam dalam memaknai gender sebagai konstruksi sosial terhadap hakikat, peran dan status laki-laki dan perempuan yang dibentuk secara bersama (*shared meaning*) dan didisiplinkan (*disciplined construction*) secara kolektif dan sistematis dalam mencapai kesepakatan tentang sesuatu (*state of affair*) seperti norma, dan keyakinan yang membentuk ideologi gender.[22] Menurut Denzau dan North, ideologi, termasuk ideologi gender muncul dari konstruksi kolektif yang membentuk mentalitas (*mental-model*) tertentu. Secara kognitif, *mental model* membentuk ideologi yang berakar pada budaya lokal dan termanifestasi dalam organisasi kolektif yang mengandung ideologi dan stereotip kultural seperti ras, gender, kelas dan pihak-pihak berpengaruh dan berkuasa dalam pola relasi sosial.[23] Denzau dan North tidak menyediakan analisis memadai tentang bagaimana ideologi menjadi dominan.

Analisis tersebut ditemukan pada karya Gramsci yang menjelaskan bahwa suatu ideologi menjadi dominan karena proses reproduksi intensif nilai-nilai kelas sosial tertentu (*ideology is a class weltansschauung*) yang menentukan corak budaya dan institusi-institusi di dalamnya.[24] Proses reproduksi nilai ini dipahami Fineman sebagai sistem transmisi ajaran

---

[21]Thomas A Scwandt, "Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994), hlm. 127-128.

[22]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime", 2004, hlm. 85.

[23]Arthur Denzau dan Douglas C. North, "Shared Mental Models: Ideologies and Institutions", http;//www.jstr.org/journal.aea.html, hlm. 1.

[24]Gramsci dalam Jorge Larrain, *The Concept of Ideology* (London: Hutchinson Publication, 1979), hlm. 81.

(*discourse-transmission system*).[25] Baik Gramsci maupun Fineman mengisyaratkan proses ideologisasi tidak pernah menjadi absolut dan *solid,* tetapi bersifat konstestatif yang berpotensi menimbulkan konflik dan kompetisi terus-menerus.[26]

Kontestasi tersebut memunculkan beragam ideologi gender yang merentang dari ideologi gender tradisional yang bernuansa patriarkis dan matriarkis dengan pola relasi hierarkis sampai pada ideologi gender modern yang berkesetaraan.[27] Geertz menegaskan bahwa persoalan sentral masalah relasi gender adalah sejauhmanakah sistem sosial dominan membentuk relasi kuasa yang memengaruhi peran dan status gender, baik secara domestik maupun publik. Ia menjelaskan lebih lanjut:

Pola-pola dominan, yaitu pola kekuasaan, kewenangan dan pengaruh merupakan aspek distribusi tanggung jawab yang lebih umum di antara peranan-peranan kekeluargaan. Terhadap peranan-peranan manakah, (misalnya ayah, ibu, kakek) tanggung jawab utama untuk kesejahteraan keluarga dibagikan, sedikit banyak bergantung kepada sifat berbagai sistem peranan kemasyarakatan pada umumnya. Sistem peranan tersebut dapat berupa jabatan serta sistem stratifikasinya, malah juga sistem politik dan keagamaan. Sehingga penting atau tidaknya orang dewasa lelaki di dalam keluarga secara langsung berhubungan dengan tingkatan sampai di mana sistem-sistem kemasyarakatan bertumpu pada seks (jenis kelamin) sebagai sebuah kriteria penting untuk terpilihnya peranan itu.[28]

---

[25]Martha Albertson Fineman, *Neutered Mother, The Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies* (New York: Routledge, 1995), hlm. 20.

[26] Martha Albertson Fineman, *Neutered Mother, The Sexual Family* (1995), hlm. 21.

[27]Rososalind A. Sydie, *Natural Women and Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory* (England: Open University Press, 1987), hlm. 173.

[28]Hildred Geertz, *Keluarga Jawa* (Jakarta: PT Temprint, 1985), hlm. 83.

Ideologi gender patriarki bertumpu pada sentralitas jenis kelamin laki-laki dalam menentukan status sosial. Secara operasional, ideologi ini membentuk dasar kekerabatan yang disebut patrilineal dan bentuk keluarga patrilokal di mana jenis kelamin laki-laki menjadi sumber legitimasi keberadaan anak-keturunannya dan akibat-akibat sosial yang menyertainya. Sebaliknya, ideologi gender matriarki menekankan jenis kelamin perempuan sebagai penentu status sosial, termasuk sistem kekerabatan yang disebut matrilineal dan corak keluarga yang matrilokal.[29] Saat ini hanya tersisa beberapa komunitas matriarki dan matrilineal di dunia, salah satunya adalah komunitas Minangkabau di Sumatera Barat.[30]

Seiring dengan proses modernisasi dan demokratisasi, ideologi gender tradisional hierarkis mengalami tantangan persamaan hak pada ranah keluarga, sosial, pendidikan, politik dan ekonomi. Sejak digulirkan pada awal abad ke-18 sampai saat ini, persamaan hak berbasis gender atau lazim disebut ideologi kesetaraan gender masih diperjuangkan secara global.[31] Mekanisme ini disebut oleh Kardam sebagai rezim kesetaraan gender internasional.[32]

Adapun variabel yang digunakan untuk membedakan antara ideologi gender tradisional dan ideologi gender modern adalah sebagai berikut:

---

[29]*Ibid*. Lihat juga Siti Norma dan Sudarso, "Pranata Keluarga" dalam J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto (ed.), *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2004), hlm. 232-234.

[30]Lany Verayanti, dkk, *Partisipasi Politik Perempuan Minang dalam Sistem Masyarakat Matrilineal* (Padang: LP2M, 2003), hlm. 4-5.

[31]Perjuangan tersebut dilakukan secara sistematis melalui mekanisme politis internasional melalui program dekade perempuan dari Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), lihat Peggy Antrobus, *The Global Women's Movement: Origin, Issues and Strategies* (London: Zed Book 2004), hlm. 28-66.

[32]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime……, hlm. 85.

a. Berdasarkan keturunan: matrilineal, patrilineal dan netral
b. Berdasarkan tempat tinggal: matrilokal, patrilokal dan netral
c. Berdasarkan besarnya pengaruh: matriarkal, patriarkal dan berkesetaraan.[33]

Dalam pola relasi keluarga, Scanzoni dan Scanzoni menggunakan variabel pengaruh, pengambilan keputusan dan kontribusi ekonomi. Indikator yang digunakan adalah semakin besar kontribusi ekonomi perempuan semakin kuat posisi tawar dan pengaruhnya sehingga meningkatkan status mereka dalam keluarga dan masyarakat. Mereka mengklasifikasi ideologi gender sebagai berikut: [34]

a. *Property owner*: keluarga adalah 'barang' (*properti*) yang dikuasai atau dimiliki secara mutlak oleh laki-laki, termasuk istri dan anak-anak. Istri tidak memiliki kontribusi ekonomi sama sekali sehingga ia tidak memiliki posisi tawar terhadap suami sebagai penguasa keluarga yang memutuskan semua urusan keluarga.
b. *Head complement*: relasi atasan dan bawahan yang komplementer. Suami sebagai kepala keluarga dan pencari nafkah sedangkan istri berperan komplementer layaknya bawahan di rumah. Keputusan penting dalam keluarga berada di tangan suami. Istri telah diberi wewenang terbatas untuk memutuskan masalah-masalah praktis dalam keluarga. Kewenangan suami yang besar diperoleh dari kontribusi ekonomi yang bersifat tunggal.
c. *Senior-junior complement*: relasi senior-junior komplementer. Istilah senior-junior digunakan untuk menggambar suatu pola relasi yang lebih leluasa dari *head-complement.* Hal tersebut disebabkan pe-

---

[33]Dikembangkan dari variabel yang digunakan oleh Siti Norma dan Sudarso, "Pranata Keluarga"…., hlm. 233.

[34]Letha D. Scanzoni dan Jhon Scanzoni, *Men, Women and Change: A Sociology of Marriage and Family* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1981), hlm. 315.

ningkatan taraf pendidikan perempuan meski belum seimbang dengan suami. Istri diberi kesempatan bermusyawarah meski keputusan akhir ada pada suami. Istri memiliki peran sosial dan kegiatan ekonomi yang terbatas.

d. *Equal partnership*: relasi kemitrasetaraan. Relasi ini tercipta karena akses dan partisipasi suami-istri yang relatif seimbang pada pendidikan, karier, dan kontribusi ekonomi. Keseimbangan tersebut berkontribusi pada wewenang dan pengaruh seimbang dalam keluarga dan menciptakan status sosial setara.

Dalam tiga dasawarsa ini, terjadi kontestasi antara ideologi gender tradisional patriarki dan ideologi gender modern berkesetaraan hampir di seluruh dunia. Kontestasi tersebut tidak hanya terjadi di negara-negara non Barat tetapi juga di Eropa, termasuk di Republik Irlandia di mana kontestasi ideologi gender tradisional patriarki dan rezim kesetaraan gender internasional masih berlangsung.[35] Sinkronisasi rezim kesetaraan gender internasional dan kebijakan bekerja di negara-negara anggota Uni Eropa belum seluruhnya tercapai.[36] Di negara-negara berkembang seperti Carribia menunjukkan ketegangan yang tajam karena masalah politik dan ekonomi post-kolonial yang lebih kompleks dibandingkan dengan negara-negara Eropa dan Amerika.[37]

---

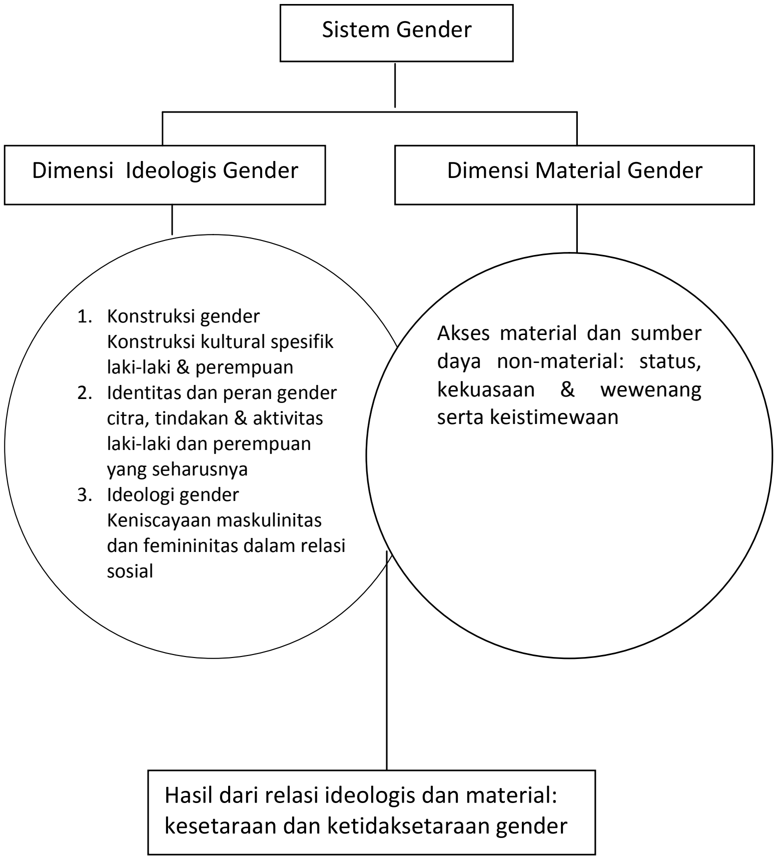
[35]Lihat Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime …., hlm. 85; Eileen Connolly, "The Role of Ideas in the Construction of Gendered Policy Regimes: the Relationship between the national and the international", Working Papers (Dublin: International Studies Centre for International Studies, Dublin City University, 2005).

[36]Maria Stratigaki, "The Cooptation of Gender Concept in EU Policies: The Case of Reconsiliation of Work and Family", *Journal of Social Politics*, Vol. 4, No. 1, 2004, hlm. 33-35.

[37]Eudine Barriteau", Theorizing Gender Systems and Project of Modernity in the Twentieth Century Carribean", *Feminist Review: Rethinking Carribean Difference* , No. 59, 1998, hlm. 1-2.

Barriteau menegaskan bahwa kontestasi ideologis tersebut dipicu oleh perbedaan sistem gender (*gender system*) yang merupakan jaring relasi kekuasaan berdasarkan dua dimensi utama yaitu ideologi dan materi. Secara lebih rinci ia mengilustrasikan sebagai berikut:[38]

Tabel 1. Sistem Gender: Ideologi dan Materi



[38]*Ibid.,* hlm. 7.

Dimensi ideologi gender terdiri dari konstruksi gender, identitas maskulin dan feminin dan peran gender yang seharusnya. Ideologi gender beroperasi dalam sistem gender dalam proses bagaimana ekspektasi sosial dan para individu mengkonstruksi identitas yang berbeda bagi laki-laki dan perempuan serta menentukan ranah-ranahnya. Dua aspek ini merupakan inti dari ideologi gender dalam masyarakat pada umumnya. Dimensi material adalah akses dan alokasi kekuasaan atau wewenang, sumber daya dan status. Pertautan antara ideologi gender dengan akses dan alokasi material menghasilkan dua kemungkinan yaitu keadilan gender yang egaliter atau ketidaksetaraan gender yang asimetris-hierarkis.[39] Interaksi kedua dimensi ini bersifat dinamis, kontestatif dan negosiatif bergantung pada upaya yang dilakukan oleh para individu dalam membentuk relasi yang asimetris dan tidak setara atau egaliter-setara.[40]

2. Rezim sebagai Institusionalisasi Identitas Kolektif

Identitas sebagai suatu entitas politis menguat bersamaan dengan meluasnya pengaruh modernisme. Foucault menegaskan bahwa identitas modern muncul dari kekuatan pendisiplinan (*disciplinary power*) yang berkembang pada awal abad ke-18 sampai saat ini. Kekuatan pendisiplinan ini terkait dengan apa yang ia sebut sebagai rezim administratif (*administrative regime*) yang berupa aturan, pengontrolan dan pemerintahan dan sejenisnya yang terdapat pada tempat kerja, barak militer, sekolah, penjara dan, bahkan rumah sakit. Tujuan dari kekuatan ini adalah menyeragamkan kehidupan, kematian, kebahagiaan, kehidupan keluarga pada setiap orang dalam aturan dan kontrol yang ketat.[41]

---

[39] *Ibid,* hlm. 9.

[40] *Ibid,* hlm. 7.

[41] Michel Foucault dalam Stuart Hall, "The Question of Cultural Identity" dalam *The Polity Reader in Cultural Theory* (Cambridge: Polity Press, 1994), hlm. 123.

Pandangan serupa juga ditegaskan oleh Parekh bahwa identitas sebagai suatu kolektivitas ditegakkan oleh mekanisme rezim pendisiplinan (*disciplinary regime*) yang meliputi norma dan keistimewaan (*privilages*) serta dipertahankan dengan sanksi, formal dan informal, yang melegitimasi suatu keyakinan (*the prevailing body of belief*).[42] Konsep rezim di atas sejalan dengan definisi Krasner yang mencakup prinsip-prinsip, norma, aturan dan mekanisme pengambilan keputusan.[43] Identitas sosial dibentuk oleh rekayasa moral (*moral engineering*) dari internalisasi nilai dan norma yang bersifat '*conquest of the soul*' yang 'memaksa' individu turut mendefinisikan, memikirkan dan meyakininya sebagai keniscayaan dan kebenaran, seperti kaum Brahma yang superior, kelas menengah, Islam dan Kristen yang baik, perempuan dan kelompok hitam yang subordinat dan kategori sosial lainnya.[44]

Hall memaknai identitas sebagai rezim representasi dominan (*the dominant regime of representation*) dan kontestasi marginalitas (*the contestation of marginality*). Representasi kelompok dominan ini dalam istilah Gramsci disebut hegemoni yang merupakan artikulasi kepentingan kelompok dominan terhadap kelompok yang lebih subordinat.[45] Sedangkan kontestasi marginalitas melalui proses fetisisme *image* natural yang positif dan dipertahankan pada suatu kelompok yang sesungguhnya merupakan bentuk stereotipi 'halus'. Misalnya, 'eksotisme kulit hitam' meski

---

[42]Bhikhu Parekh, *New Politics of Identity*……, hlm. 15-16.

[43]Stephen D. Krasner, "Regimes and the Limits of Realism: Regimes as Autonomous Variables" dalam, *International Regime*, Jurnal *International Organization*, Vol. 36, No. 2, 1982, hlm. 510. Lihat juga Stephan Krasner dalam Nuket Khardam, "The Emergence of Global Gender Regime from Neo-Liberal and Constructivist Perspectives in International Relations", *International Feminist Journal of Politics*, Vol. 6, No. 1, 2004, hlm. 85.

[44]Bhikhu Parekh, *New Politics of Identity*……, hlm. 16.

[45]Jennifer Daryl Slack, "Stuart Hall: The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies", dalam David Morley and Kuan-Hsing Chen (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (London: Routledge, 1996), hlm. 123-124.

positif tetapi tetap mengandung stereotipi. [46] Proses serupa juga dapat diartikulasikan pada isu gender dan seksualitas.[47] Meski tampak sebagai suatu keniscayaan yang menetap, Hall menegaskan bahwa identitas adalah entitas yang terus dibentuk (*unfinished thing*), imaginer atau difantasikan dalam proses artikulasi dan kontestasi.[48] Hall juga menekankan aspek pendisiplinan pada rezim representasi yang membentuk identitas.

Dari aspek pendisiplinan, rezim menurut Krasner adalah serangkaian prinsip, baik eksplisit maupun implisit, norma, aturan dan prosedur pengambilan keputusan yang mengikat secara konvergen para aktor dalam suatu konteks tertentu.[49] Hasenclever mengelaborasi konsep ini sebagai prinsip, norma, aturan, dan prosedur yang mengatur perilaku suatu kelompok dalam isu tertentu. Rezim juga sering disebut dengan institusi atau menurut penganut neologisme disebut koordinasi aturan (*policy coordination*) atau sistem tata kelola (*governance system*).[50] Pandangan institusionalisme sosiologis (*sociological institutionalism*) memahami rezim sebagai institusi atau institusionalisasi pada proses yang terkait dengan transmisi praktik-praktik sosial yang mengandung aspek-aspek seperti

---

[46]Stuart Hall, "New Ethnicities", *Ibid*, hlm. 442.

[47]*Ibid*, hlm. 445.

[48]*Thus, rather than speaking of identity as a finished thing, we should speak of identification, and see it as an on going process. Identity arises, not so much from the fullness of identity which is already inside us as individual, but from a lack of wholeness which is 'filled' from outside us, by the ways we imagine ourselves to be seen by others*. Stuart Hall, "The Question of Cultural Identity" dalam *The Polity Reader in Cultural Theory* (1994), hlm. 119-120.

[49]Stephen Krasner, "Regimes and Limits of Realism: Regimes as Autonomous Variables", Vol. 36, No.2, 1982, hlm. 499.

[50]Andrea Hasenclever, Peter Mayer, Volker Rittberger, "Interest, Power, Knowledge: The Study of Internasional Regimes", *Mershon International Studies Review*, Vol. 40, No. 2, 1996, hlm. 177.

ideologi, mitos dan kebiasaan-kebiasaan yang lebih luas daripada sekadar suatu birokrasi mencapai suatu tujuan.[51]

Giddens memiliki pandangan yang sama bahwa institusi merupakan proses standardisasi tindakan dan perilaku yang berperan mendasar dalam membentuk sistem sosial. Proses standardisasi ini terjadi pada tingkat interaksi langsung dalam relasi keseharian, reproduksi agen pembentuk sistem sosial dan reproduksi dalam institusi. Proses reproduksi ini terjadi dalam tiga cara secara bersamaan: 1) interaksi langsung dari para aktor; 2) Reproduksi para aktor dalam sistem sosial; 3) Reproduksi institusional dalam rentang historis.[52] Institusi memiliki beberapa perangkat operasional yaitu:

a. Otoritas: kemampuan memberi perintah pada anggota (*persons*) dan kemampuan mendayagunakan objek atau materi institusi (*object and material phenomena*).
b. Legitimasi: kadar konsensus normatif sebagai standar nilai yang diaktualisasi dalam hak dan kewajiban. Giddens secara implisit juga menyinggung tujuan dalam aspek ini.
c. Alat-alat Struktural: elemen-elemen dan media yang didayagunakan untuk transformasi sumber daya yang tersedia guna mencapai tujuan seperti keberadaan anggota secara fisik (kepengurusan, rapat, kongres, dan lain-lain), tulisan-tulisan yang berfungsi sebagai trasmisi ideologi, aturan, dan diskursus-diskursus yang dikembangkan dan media komunikasi lainnya.[53]

Rezim sebagai institusi juga dikembangkan oleh Denzau dan North yang melihat keterkaitan antara *mental model* sebagai manifestasi sistem

---

[51]Peter A. Hall dan Rosmary C.R. Taylor, *Political Science and Three New Institutionalism*, MPIFG Discussion Paper, No.96, 1996, hlm. 14.

[52]Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (London: McMillan Press, 1979), hlm. 97.

[53]*Ibid*, hlm. 100-106.

kognitif kolektif yang dibentuk untuk memahami kehidupan, termasuk ideologi dan institusi sebagai mekanisme eksternal yang berwujud 'aturan main' (*rule of games*), formal dan informal, yang mengatur relasi interpersonal.[54] Pandangan ini tidak semata-mata melihat institusi sebagai cara dan sarana mencapai tujuan yang lebih efisien (*means-ends efficiency*) yang bersifat material tetapi lebih pada bagaimana suatu bentuk institusi dipilih agar dapat memberikan legitimasi sosial bagi para pengikutnya.

Koelble berpendapat bahwa institusi adalah norma, aturan-aturan perilaku, struktur dalam suatu organisasi. Pendapat ini dielaborasi dari pandangan Weber tentang organisasi sebagai suatu lembaga (*constuct*) yang terbentuk dari tindakan rasional aktor-aktor untuk mendistribusikan penghargaan dan sanksi serta menetapkan aturan-aturan perilaku yang diterima.[55] Institusi memberikan legitimasi bagi aturan-aturan perilaku dalam suatu relasi kuasa dan keberadaan norma sosial budaya yang lebih luas cakupannya dari sekadar keinginan untuk memaksimalkan suatu kebutuhan.[56]

Pengertian rezim sebagai institusi digunakan Kardam dalam mendefinisikan rezim gender internasional sebagai serangkaian prinsip formal, norma dan aturan legal dan mekanisme monitoring yang mengikat anggota kelompok (termasuk negara) dan berkembangnya pemahaman bersama tentang diskursus kesetaraan gender.[57] Sementara, Foucault

---

[54]Arthur Denzau dan Douglas C. North, "Shared Mental Models: Ideologies and Institutions", 1993 ", http;//www.jstr.org/journal.aea.html, hlm. 1-2.

[55]Thomas A. Koelble, "The New Institutionalism in Political Science and Sociology", *Journal of Comperative Politics* , Vol. 27, No. 2, 1995, hlm. 3.

[56]*Ibid.*

[57]a set of formal principles, norms, legal rules and monitoring mechanism; the compliance of state members and the development of shared understanding that form gender equality discourse, Nuked Kardam, "The Emergence of Global Gender Regime, 2004, hlm. 85.

menggunakan konsep rezim dalam mekanisme pendisiplinan dalam pembahasan seksualitas.[58] Connell memaknai rezim sebagai tatanan yang terberi (*a given order*) dalam suatu konteks kolektivitas tertentu.[59]

Hasenclever menjelaskan tentang kinerja rezim yang terdiri dari dua aspek yaitu efektivitas yang menyangkut bagaimana anggota kelompok mematuhi aturan-aturan dan sejauh manakah aturan-aturan tersebut mampu mencapai tujuan serta kebertahanannya (*resilience*) dalam merespons berbagai tantangan.[60] Pertanyaan tersebut terkait dengan pendekatan kinerja rezim yang dipetakan oleh Kardam dari Krasner dan Hasenclever menjadi tiga, yakni: pendekatan formal, kognitif, dan behavior. Pendekatan formal terhadap rezim dirumuskan oleh Koehane sebagai pendekatan yang resmi yaitu adanya aturan atau dokumen yang bersifat eksplisit, mengikat, dan keberlangsungan validitasnya diakui. Efektivitas rezim sangat bergantung pada pengakuan terhadap keberadaan suatu aturan.[61] Pendekatan behavioral melihat efektivitas rezim bukan pada adanya dokumen atau aturan formal namun harus dilihat dari segi kepatuhan anggota dalam melaksanakan aturan-aturan tersebut.

Pendekatan kognitif berada di antara dua pendekatan sebelumnya dengan menitikberatkan pada aspek pemaknaan intersubjektif (*intersubjective meaning*) dan pemahaman bersama (*shared understanding*) serta penerimaan terhadap tujuan bersama yang mengikat (*convergent expectations*). Aspek mengikat ini dipandang cukup untuk melihat efektivitas suatu rezim tanpa memperhitungkan kadar kepatuhan pada aspek perilaku.[62] Pendekatan kognitif ini dipilih dalam penelitian ini karena

---

[58]Foucault, *The History of Sexuality* (1988), 124.

[59]R.W. Connell, *Gender and Power* (1987), hlm. 118.

[60]Andreas Hasenclever, Peter Mayer dan Volker Rittbeger, "Interest, Power, Knowledge", 1996, hlm. 178.

[61]Robert Koehane dalam Andreas Hasenclever dan Peter Mayer, *Ibid*, hlm.181.

[62]*Ibid*.

mencerminkan pendekatan yang lebih komprehensif daripada pendekatan formal. Pendekatan ini juga dimaksudkan untuk membatasi cakupan pembahasan yang mengesampingkan aspek efektivitas rezim yang diukur dari kepatuhan individu dari pendekatan behaviorisme.[63]

3. Gender sebagai Rezim

Gender sebagai rezim juga digunakan oleh Kardam yang mencakup serangkaian prinsip formal, norma, aturan legal, dan mekanisme monitoring yang mengikat anggota kelompok serta berkembangnya pemahaman bersama tentang kesetaraan gender.[64] Definisi ini merupakan pengembangan dari konsep rezim gender Connell yang dimaknai sebagai rezim gender sebagai suatu tatanan gender (*the regime of gender order*) yang merupakan struktur kekuasaan yang muncul dalam norma, perilaku dan praktik sosial.[65] Barriteau juga memahami rezim gender sebagai bentuk jaring relasi kuasa yang didasarkan pada suatu sistem relasi personal dan sosial yang kompleks antara laki-laki dan perempuan yang dibentuk secara sosial dan dipertahankan dalam status, kekuasaan dan sumber daya material.[66]

Konsep di atas bersesuaian dengan konsep Foucault tentang rezim kenikmatan (*the regime of pleasure*) pada studi seksualitas yang disebut rezim '*ophrodesia*' dan prokreasi (*the regime of aphrodia and procreation*) yang berbasis pada dominasi kekuasaan (*domination of power*) kelompok tertentu.[67] Kesesuaian tersebut didasarkan pada kesamaan karakter

---

[63]Lihat juga Nuket Kardam, "The Emergence of Global Gender Equity ….., hlm. 219.

[64]*Ibid*, hlm. 85.

[65]R.W. Connell, *Gender and Power*…., hlm. 119.

[66]Eudine Barriteau, "Theorizing Gender Systems and the Project of Modernity in the Twentieth Century Carribean", *Feminist Review*, Vol. 59, No. 3, 1998, hlm. 188 & 191.

[67]Michel Foucault, "The Care of the Self", *The History of Sexuality,* Vol. 3 (New York: Vintage Books, 1988), hlm. 124.

antara seksualitas dan gender sebagai konstruksi sosial. Seks adalah alamiah sedangkan seksualitas, termasuk heteroseksual sebagai arus utama adalah konstruksi sosial mewujudkan konfirmitas terhadap identitas. Rezim adalah kinerja kekuasaan (*exercise of power*) sebagai proses pendisiplinan sistematis, berkesinambungan dan berorientasi pada proses penyeragaman kepentingan mayoritas. Serupa dengan bentuk rezim politik, rezim seksualitas merupakan mekanisme pendisiplinan diri yang berpijak pada landasan normatif ideologis, perangkat-perangkat pendisiplinan sistematis serta mekanisme kontrol yang efektif dalam menjaga konformitas masyarakat.[68]

Analisis kinerja rezim Foucault dikembangkan lebih lanjut oleh Allen pada masalah gender.[69] Allen memetakannya dalam dua ranah: mikro dan makro (*micro and macro levels*). Pada ranah mikro relasi kuasa dengan pelaku yang terbatas pada relasi keseharian yang personal. Sedangkan ranah makro adalah suatu konteks sosial budaya yang menjadi landasan bagi relasi kuasa mikro. Allen mengembangkan analisis makro Foucault sebagai suatu kerangka analisis pada institusi sosial yang lebih luas seperti negara dan organsiasi sosial yang berperan otoritatif dalam membentuk pola relasi kuasa berbasis gender.

Aspek-aspek tersebut adalah: *pertama*, makna kultural manifestatif (*manifested-cultural meaning*) yang berupa simbol dan konsep kultural yang bermakna dan diterima dalam konteks budaya tertentu. *Kedua*, struktur permukaan kekuasaan dominan (*surface structures of dominant*) yang terdiri dari perbedaan struktur yang tampak. Aspek ini terkait dengan pola relasi kelompok dominan dan kelompok subordinat, misalnya pola hubungan gender yang asimetris-dominatif atau, sebaliknya, setara-

---

[68]*Ibid*, hlm. 125-126.

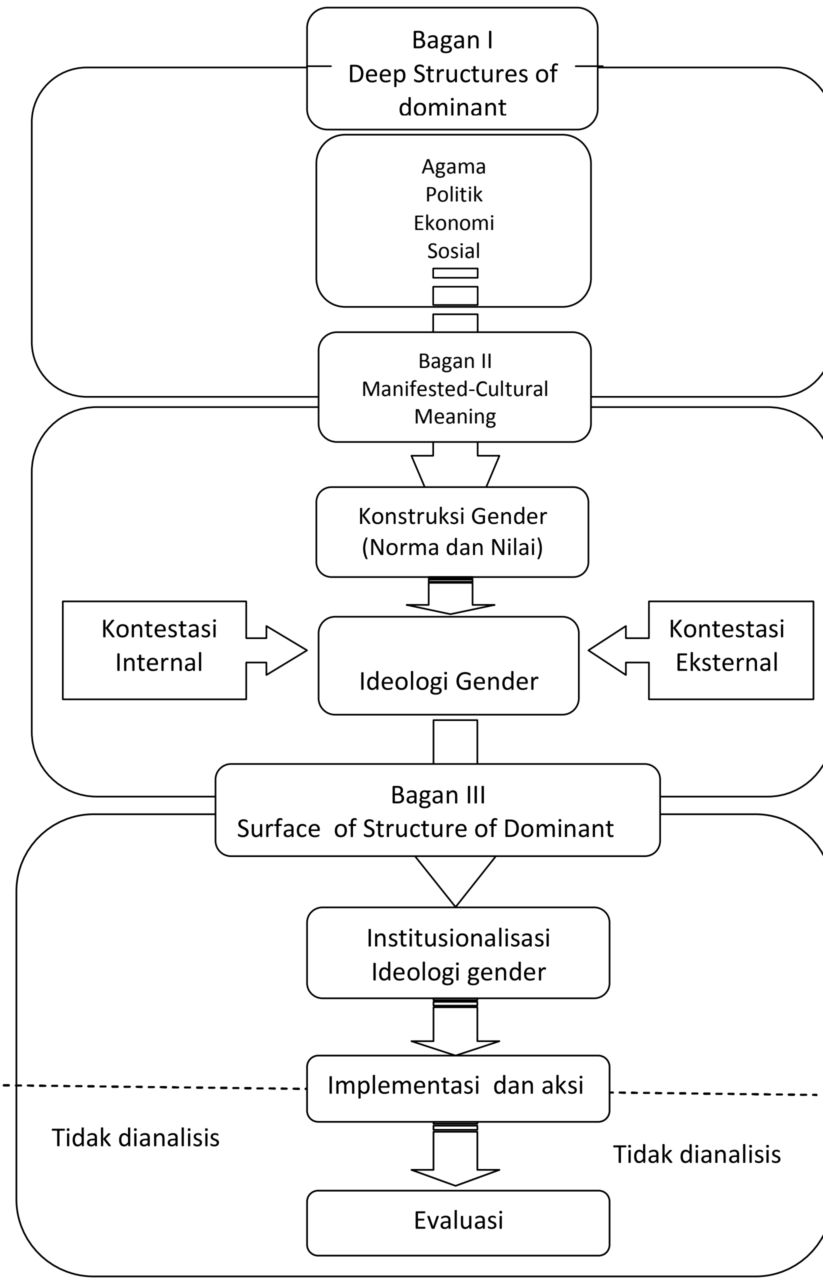
[69]Amy Allen, "Foucault in Power": A Theory of Feminism", dalam Susan J. Hekman (ed.), *Feminist Interpretation of Michel Foucault* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996), hlm. 264.

egaliter. *Ketiga*, struktur-struktur dasar dominan (*deep structures of dominant)* yang mencakup sumber-sumber legitimasi atau disebut dengan landasan ideologi yang menopang struktur-struktur yang manifestatif. *Keempat*, praktik-praktik budaya (*cultural practices*) yang tampak dalam relasi sosial yang terjadi dalam konteks sosial tertentu.[70]

Kerangka teori di atas diperkaya dari perspektif Mannheim, Berger, Abercrombie tentang realitas sebagai konteks sosial, Gramsci, Larrian, dan Fineman tentang ideologi yang bersifat kontestatif serta Denzau yang merumuskan proses institusionalisasi sehingga menghasilkan bagan di bawah ini:

[70]*Ibid*, hlm. 264-266.

Tabel 2. Bagan Kerangka Teoretik



Bagan ini menjelaskan alur analisis rezim gender yang meliputi aspek-aspek yang dikembangkan oleh feminis-konstruksionis bahwa gender merupakan suatu konstruksi sosial yang dibentuk oleh struktur keyakinan, sosial, ekonomi, dan politik.[71] Dalam istilah Allen struktur-struktur tersebut disebut struktur-struktur dasar dari kekuasaan (*deep structures of power*) atau yang disebut Walby sebagai suprastruktur. Struktur-struktur tersebut mengatasi dan sekaligus menjadi faktor penentu (*determining factor*) makna budaya manifestatif (*manifested-cultural meaning*). *Bagan pertama* membahas struktur relasi kuasa dalam Persyarikatan Muhammadiyah yang berakar pada keyakinan Islam reformis, konteks budaya Jawa, dan dinamika sosial politik sejak masa kolonial sampai pasca-reformasi yang berpengaruh pada gender. Bagan ini juga mempertegas apa yang dimaksud dengan norma sebagai entitas budaya yang bersifat mengarahkan (*governing*) pada terbentuknya ideologi gender yang terseleksi dan disesuaikan dengan idealisasi Muhammadiyah sebagai gerakan reformis. Secara teoretis, suatu ideologi, tidak terkecuali ideologi gender menuntut kepatuhan konvergen bagi seluruh pengikutnya; tak urung menimbulkan apa yang disebut oleh North sebagai kontestasi dan kompetisi interpretasi.[72]

Bagan kedua memuat aspek-aspek dari *manifested cultural meaning* yang memetakan alur pembakuan ideologi gender yang berawal dari proses konstruksi gender yang membentuk norma dan nilai gender yang spesifik yang menjadi basis dari ideologi gender di Muhammadiyah. Sebagai suatu proses sosial, konstruksi nilai memunculkan kontestasi dari nilai lain, baik internal maupun eksternal yang menjadikannya distingtif yang dapat digunakan sebagai legitimasi identitas yang autentik. Sedangkan *bagan ketiga* menjelaskan struktur permukaan (*surface*

---

[71]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime….., hlm. 97.

[72]*Ibid.*

structure of power) di mana ideologi dominan ditransmisikan (*transmitted*) dalam mekanisme atau kinerja institusi formal dan struktur-struktur kekuasaan.[73] Struktur kekuasaan dalam suatu institusi dapat berupa otoritas legal, struktural, dan finansial yang terpilah berdasarkan pengelompokan jenis kelamin. Demikian pula mekanisme kontrol terhadap perilaku dan tindakan. Pembahasan ini mengacu pada konsep Denzau dan North tentang institusi yang memberi batasan-batasan yang dipaksakan pada perilaku individu yang terdiri dari batasan formal seperti konstitusi, statuta, serta batasan informal yang berupa konvensi, norma, pedoman perilaku.[74] Rezim gender dalam konsep institusionalisasi merupakan batasan-batasan atau pedoman operasional bagi implementasi dan aktivitas-aktivitas praktis yang disebut Allen sebagai *cultural practices* atau diistilahkan Fineman sebagai diskursus keseharian (*everyday discourse*) yang mencakup istilah, bahasa, simbol, dan gambaran tentang keabsahan relasi gender. Dalam proses institusionalisasi terdapat mekanisme evaluasi atau yang disebut Walby sebagai mekanisme kontrol yang berfungsi memastikan keselarasan antara prinsip-prinsip dan idealisasi relasi gender dengan praktik-praktik keseharian dan aktivitas organisatoris.[75] Aspek implementasi dan evaluasi tidak dianalisis dalam penelitian ini karena karena fokus dari penelitian ini untuk menemukan konstruksi ideologis gender dan proses institusionalisasinya. Di samping itu, penelitian evaluatif membutuhkan pendekatan yang berbeda.

---

[73]Martha Albertson Fineman, *Neutered Mother* …., hlm. 22.

[74] *Institutions are the contrains that human beings impose on social interactions. They consist of formal rules (constitutions, statute law, common law, regulations) and informal constrainst (conventions, norms and self enforce of conduct) and their enforced characteristics,* Douglas C. North, "Five Propositions about Institutional Changes", 1991, http;//www.jstr.org/journal,.aea.html, hlm.1.

[75]Sylvia Walby, "The European Union and Gender Equality….", hlm. 12.

D. Spesifikasi Pembahasan

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pembahasan tentang rezim gender dapat dilakukan dengan tiga pendekatan yaitu pendekatan formal, kognitif dan behaviorisme. Pendekatan formal menfokuskan pada rekonstruksi aspek-aspek konstitutif yang menjadi basis ideologi dalam suatu rezim yang tercakup pada bagan pertama. Pendekatan kognitif mengelaborasi lebih jauh proses pemaknaan intersubjektif (*intersubjective meaning*) dan pemahaman bersama (*shared understanding*) yang menuju tujuan bersama yang mengikat (*convergent expectations*) yang dijelaskan dalam bagan kedua. Karena bersifat kontestatif, pendekatan ini membutuhkan kerangka analisis kontruktivis dalam memetakan aspek-aspek yang mendinamisasi proses tersebut. Sedangkan pendekatan behaviorisme menuntut proses beroperasinya rezim gender pada tingkat konsistensi perilaku antara aspek implementasi dan evaluasi dari berbagai komponen pembentuk kolektivitas yang tercakup dalam bagan ketiga. Pendekatan ini membutuhkan suatu kerangka analisis kuantitatif dalam pengukurannya. Namun demikian, mengingat perbedaan karakteristik di atas dan keterbatasan waktu serta minimnya data yang tersedia maka penelitian disertasi ini baru mencakup pendekatan formal dan kognitif. Selanjutnya, pendekatan behaviorisme dapat diperlakukan sebagai penelitian lanjutan di masa yang akan datang sehingga analisis rezim gender Muhammadiyah menjadi lebih lengkap dan komprehensif.

F. Metode Pembahasan

1. Penetapan Pendekatan Penelitian

Buku ini menggunakan penelitian kualitatif-interpretif dengan pendekatan multi (*multi-approaches*) atau dalam penelitian feminis disebut dengan *blending perspectives* karena mencakup dimensi yang kompleks dan berlapis-lapis seperti dilakukan Dorothy Smith yang menggabungkan pendekatan Marxisme, fenomenologi dan etnometodologi.[76] Peneliti-

an ini mengacu pada pendekatan yang digunakan Kardam dalam penelitian rezim gender internasional dengan pendekatan konstruktivisme dan pendekatan rezim kognitif.[77] Pendekatan ini sesuai dengan pendekatan konstruksionisme sosial yang dikembangkan Schwandt dari teori konstruktivisme realitas dan kognitif Nelson Goodman. Pendekatan ini juga dikembangkan oleh Kenneth Gergen dari fenomenologi Peter Berger dan Alfred Schutz tentang konstruksi sistem pengetahuan.[78] Holstein menyebutnya sebagai *stock of knowledge* yang mencakup nilai, ideologi, tindakan gender dan pengalaman hidup yang bermakna (*meaningful lived-experience*) di suatu bentuk kolektivitas seperti komunitas, kelompok agama dan, bahkan keluarga.[79]

Menurut pendekatan ini, realitas sosial terbentuk dari konstruksi sosial tentang pengetahuan dan makna yang bersifat pertukaran intersubjektif. Realitas adalah artefak sosial dan produk dari pertukaran makna sekelompok orang yang menyejarah.[80] Aspek menyejarah (*historically-situated*) menjadi sangat penting ketika melihat identitas sebagai sosial artefak ternyata merupakan produk sosiohistoris yang relatif.[81] Pandangan ini tentu berseberangan dengan kecenderungan umum yang menganggap identitas seperti gender, etnisitas dan ras sebagai artefak

---

[76]Dorothi Smith dalam Virginia Olesen, 'Feminisme and Models of Qualitative Research' dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994), hlm. 163.

[77]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime, 2004, hlm. 85.

[78]Thomas A. Schwandt, "Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (1994), hlm. 127.

[79]James A. Holstein dan Jaber F. Gubruim, "Phenomenology, Ethnomethodoly and Interpretive Practice", *Ibid*, hlm. 262-267.

[80]The terms by which the world is understood are social artifacts, products of historically-situated interchanges among people, Kenneth Gergen dalam Thomas A. Schwandt, *ibid*.

[81]*Ibid*, hlm. 129.

yang permanen dan tidak berubah, seperti identitas Muhamamadiyah.

Proses menyejarah ini memiliki basis material berupa aspek sosio-kultural, ekonomi dan politik yang, pada gilirannya, memberi landasan bagi suatu pandangan, keyakinan dan kemampuan tertentu.[82] Oleh sebab itu, penelitian konstruksionisme sosial berhutang pada pendekatan sejarah karena menurut Tuchman setiap fenomena sosial harus dipahami dari konteks historisnya yang melibatkan upaya memahami dinamika sejarah.[83] Kuntowijoyo menegaskan bahwa pendekatan sejarah yang lazim digunakan dalam ilmu sosial seperti sosiologi adalah pendekatan sinkronis yang berguna menganalisis lingkungan material, sumber-sumber produksi, konsekuensinya dalam struktur ekonomi seperti masalah pembagian kerja, tukar-menukar dan akumulasi barang serta pola hubungan sosial dan status sosial yang timbul dari latar belakang itu.[84] Pendekatan ini membantu mengenali dimensi yang disebut Denzau sebagai *mental-model* yang menjadi basis struktur sosial Muhammadiyah masa awal. Namun menurut Kuntowijoyo, pendekatan ini kurang memadai untuk menggambarkan bagaimana struktur tersebut mengalami transformasi yang dinamis dan dialektik dalam rentang waktu yang menyejarah. Ia mengingatkan bahwa pendekatan diakronis perlu digunakan untuk menyempurnakan pendekatan sinkronis. Lebih jelasnya dia mengatakan:

> Rangkaian kejadian yang susul-menyusul tidak saja menjawab mengenai apa yang ada, tetapi juga mengapa sesuatu itu ada dan bagaimana terjadinya. Hubungan kausal, pengaruh, perbuatan-perbuatan dengan kesengajaan merupakan esensi dari penulisan sejarah.[85]

---

[82]*Ibid*, hlm. 128-129.

[83]Gaye Tuchman, "Historical Social Science: Methodologies, Methods and Meanings", *ibid,* hlm. 306.

[84]Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), hlm. 44.

[85]*Ibid*, hlm. 44.

Pendekatan ini membantu menelusuri bagaimana *mental-model* komunitas Kauman membentuk struktur Persyarikatan Muhammadiyah dalam kontestasi politik, ekonomi dan budaya yang merentang saat ini, termasuk kausalitas dan distingsinya dengan kelompok Muslim kota lainnya yang pada gilirannya membentuk ideologi dan rezim gender yang khas pula.

Penegasan Goodman bahwa konstruktivisme realitas atau konstruksionisme sosial yang membutuhkan manifestasi kognitif bersinggungan dengan pendekatan rezim yang dikembangkan oleh Krasner dan Kardam. Pendekatan tersebut disebut pendekatan rezim kognitif yang tidak sekedar bersifat formal berupa aturan-aturan atau norma-norma yang netral dan a historis tetapi mencerminkan proses-proses pemaknaan intersubjektif (*intersubjective meaning*), pemahaman bersama (*shared understanding*) yang kontestatif dan penerimaan terhadap cita-cita bersama yang mengikat (*convergent expectations*) dan dinamis.[86]

2. Proses Pengambilan Data

Data yang dikumpulkan dalam buku ini berupa data primer dan data sekunder. Data primer berupa perspektif dan sikap para pembentuk ideologi dan narasi gender di Muhammadiyah. Pengambilan data ini mempertimbangkan keseimbangan gender dengan komposisi informan yang terdiri dari 21 perempuan dan 22 laki-laki; mencakup para elite organisasi –yang menurut Connell dikategorikan sebagai *formative and articulative agent*– di lingkungan Persyarikatan Muhammadiyah. Mereka merupakan representasi dari pengurus pimpinan pusat Muhammadiyah, 'Aisyiyah, Nasyi'atul 'Aisyiyah (NA), Pemuda Muhammadiyah (PM) dan Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) serta para penulis dan kritikus Muhammadiyah. Informan juga dipilih dari mantan pengurus yang

---

[86]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality ", 2004, hlm. 180.

dipandang berpengaruh dalam proses ideologisasi dan institusionalisasi gender dalam Persyarikatan.

Dalam tradisi konstruktivis dan fenomenologi, jumlah informan tidak ditentukan berdasarkan *sampling* tetapi ditetapkan berdasarkan pada kapasitas representasi kolektif yang mampu melakukan objektivikasi dan rasionalisasi mental-model atau *stock of knowledge* menjadi tatanan sosial (*sosial order*).[87] Namun demikian, penentuan informan diupayakan secara merata yakni masing-masing organisasi diambil sekitar 3-5 informan dari pengurus pimpinan pusat yang berjumlah 13 orang yang didasarkan pada 30% ketentuan umum yang digunakan sebagai batas margin representasi kelompok.[88]

Data primer diperoleh melalui metode wawancara terstruktur (*guided-interveiw*) dengan pedoman wawancara yang telah dirumuskan sebelumnya. Meski demikian, masih dimungkinkan adanya pengurangan, pemilahan dan pengayaan dari pedoman tersebut demi memenuhi kebutuhan analisis. Selain itu, data primer diambil dengan teknik observasi partisipatif terhadap berbagai aktivitas yang terkait dengan penelitian seperti seminar nasional menjelang Muktamar Muhammadiyah ke-46 tahun 2010 yang diselenggarakan oleh Aisyiyah dan Majelis Tarjih yang memiliki kaitan erat dengan isu-isu gender. Seminar nasional Majelis Tarjih pada 3-8 April 2010 telah membawa arah baru rezim gender di Muhammadiyah menjadi lebih progresif dibandingkan muktamar sebelumnya. Observasi partisipatif juga dilakukan pada Muktamar Muhammadiyah dan 'Aisyiyah ke-46 di Yogyakarta. Namun, karena aturan protokoler muktamar, akses pada Muktamar Muhammadiyah bersifat terbatas dibandingkan dengan Muktamar 'Aisyiyah. Keterbatasan

---

[87]James A. Holstein dan Jaber F. Gubruim, "Phenomenology, Ethnomethodoly and Interpretive Practices" (1994), hlm. 263.

[88]Drude Dahlerup, "Using Quota's to Increase Women's Political Representation", dalam, *Women in Parliament* (Stockholm: International IDEA, 2002), hlm. 1-2.

tersebut dapat diatasi dengan sistem informasi media center yang cukup memadai dalam meliput semua kegiatan dan keputusan muktamar.

Adapun data sekunder yang pokok diambil dari keputusan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah serta organisasi ortom yang relevan. Di samping itu, data sekunder diambil dari berbagai terbitan resmi seperti keputusan muktamar, Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga, buku-buku pedoman terbitan Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah, Pimpinan Pusat 'Aisyiyah dan organisasi otonom (ortom) lainnya. Di samping itu, data lainnya diambil dari para intelektual dan aktivis di lingkungan Persyarikatan Muhammadiyah yang aktif menulis, terutama di majalah Suara Muhammadiyah (SM) dan Suara 'Aisyiyah (SA) dan juga yang aktif menulis di berbagai media dan buku-buku tentang Muhammadiyah; termasuk pula mereka yang aktif di berbagai kegiatan yang terkait dengan ideologisasi dan institusionalisasi gender, baik di lingkungan dalam maupun di luar Persyarikatan Muhammadiyah.

3. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam pendekatan konstruksionis adalah analisis induktif dari pernyataan informan yang dipilih secara purposif sesuai dengan posisi organisatoris di Muhammadiyah maupun organisasi otonom tentang sistem pengetahuan gender dan proses institusionalisasi dalam Persyarikatan Muhammadiyah. Analisis ini diawali dengan melakukan pemilahan data berdasarkan pada derajat kepercayaan (*trustworthiness*) yang meliputi kredibilitas, keterkaitan dan konfirmitasnya antar satu dengan yang lain.[89] Derajat kepercayaan data ditetapkan berdasarkan posisi struktural dalam organisasi di mana apa

---

[89]Norman K. Denzin, "The Art of Political of Interpretation", dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S Lincoln, ed. *Handbook of Qualitatif* (1994), hlm. 508.

yang dinyatakan adalah merupakan kesepakatannya terhadap pendapat kolektif dalam Muhammadiyah. Sementara konfirmitas data diperoleh dari informan di luar posisi struktural, namun tetap menganggap diri mereka sebagai bagian dari Persyarikatan Muhammadiyah.

Di samping itu, teknik analisis triangulasi dengan mengkomperasikan berbagai data empiris seperti data wawancara, observasi serta pedoman resmi yang terkait dengan gender untuk memahami konfirmitas, ambiguitas ataupun kontradiksinya serta menjelaskan akar penyebabnya. Data-data tersebut diperbandingkan untuk mendapatkan kesimpulan yang akurat dan kredibel yang sedapat mungkin dilepaskan berbagai bias dan kepentingan informan dan peneliti. Penelitian ini menemukan adanya kesamaan paham, perbedaan serta kontradiksi antara satu dengan yang lain, misalnya, aspek pemahaman yang menetap tentang hakikat laki-laki dari waktu ke waktu, adanya kesenjangan tentang peran gender secara normatif dalam pedoman-pedoman resmi dengan pendapat dan tindakan keseharian yang bersifat praksis dari para informan.

Demikian pula, pendapat mengenai kepemimpinan perempuan dalam rumah tangga, organisasi dan kepemimpinan publik yang bergeser dari satu muktamar ke muktamar lainnya serta pendapat-pendapat agen narasi yang berbeda dalam berbagai spektrum merespons persoalan tersebut. Hasil dari analisis tersebut dikemukakan dalam bentuk rumusan dan penjelasannya sehingga membentuk pemaknaan tertentu tentang ideologi gender dan merezim dalam Persyarikatan Muhammadiyah, misalnya, ada korelasi antara karakter Muhammadiyah yang moderat dan sikap adaptif terhadap kekuasaan politik, termasuk ideologi gender yang dikembangkan.

G. Sistematika Pembahasan

Buku ini disajikan dengan sistematika sebagai berikut:

Bagian pertama membahas tentang latar belakang yang mendasari perumusan masalah-masalah pokok (*key issues*) penelitian, menemukan

relevansi dan signifikansi penelitian ini dengan penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Selanjutnya, dirumuskan kerangka teoretis sebagai acuan dalam melakukan menetapkan karakteristik data dan teknis analisisnya. Bagian ini juga menetapkan pendekatan kontruktivis pada aspek gender dan pendekatan kognitif pada aspek rezim yang mencakup terbentuknya pemaknaan intersubjetif dan praktik-praktik yang berlangsung. Pendekatan ini memberikan batasan penelitian ini dengan mengesampingkan mekanisme kontrol mengenai efektivitas dan kepatuhan perilaku yang membutuhkan pendekatan penelitian yang berbeda.

Bagian dua memaparkan analisis konteks sosial yang membentuk struktur-struktur kekuasaan dominan (*deep structures of dominant)* seperti aspek sosio-kultural yang membentuk sistem pengetahuan warga Muhammadiyah dalam merespons modernitas, konservatisme agama, dan feodalisme budaya di sekitarnya. Analisis ini diperlukan guna mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang apa yang disebut Mannheim karakter relasional pemikiran (*the relational character of thought*) dengan pengalaman sosial dan *milieu* kesejarahan yang membentuknya. Analisis komperatif dilakukan antara varian yang berdekatan dengan Muhammadiyah dengan varian lain dalam budaya Jawa untuk menentukan distingsi identitasnya yang basis sosial ideologi gender Muhammadiyah.

Aspek ekonomi dibahas dalam konteks partisipasi laki-laki dan perempuan dalam aktivitas-aktivitas ekonomi dan sumbangannya pada eksistensi Muhammadiyah, baik pada masa kejayaan bisnis warganya dan dominasi pegawai negeri setelah keruntuhannya. Sedangkan aspek politik dibahas guna memetakan apakah pergeseran sikap politik Muhammadiyah berpengaruh pergeseran ideologi gender karena menurut Denzau dan North politik formal memiliki potensi kuat sebagai *the driving force* bagi aspek-aspek yang lain.

Bagian ketiga membahas tentang proses konstruksi gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah yang berbasis pada *the deep structure of dominan* yang dibahas pada Bagian kedua yang, pada gilirannya, mem-

bentuk ideologi gender. Bagian ini juga membahas konstruksi gender sebagai bagian dari sistem pengetahuan yang menurut Mannheim, Berger dan Luckman dapat berubah seiring dengan faktor-faktor determinan yang mempengaruhi. Selanjutnya, dikemukakan kerentanan posisi perempuan dibandingkan laki-laki dalam proses modernisasi dan reformasi Islam dari kontestasi konstruksi gender kolonial, Jawa priayi dan Jawa saudagar yang berlatar budaya santri.

Bagian ini juga mengungkapkan dualisme rezim gender Muhammadiyah yang bermuara pada relasi gender komunitas Kauman Yogyakarta yang unik sebagai kelompok priayi-santri dan pedagang. Pada dataran normatif-tekstual menekankan relasi gender Jawa priayi pada umumnya yang bersifat *head-complement* dengan relasi asimetris absolut. Sebaliknya, pada dataran praktis, relasi gender *senior-junior partnership* dengan relasi hierarkis relatif. Di samping itu, bagian ini juga menemukan preseden sosio-historis dualisme tersebut dari kenyataan perempuan Kauman yang terhenti pada figur 'Aisyah sebagai prototipe dan bukan Khodijah yang lebih dekat dengan sosok *mbokmase* di Laweyan. Selama seratus tahun dualisme tersebut menjadi rezim yang turut membentuk identitas Persyarikatan Muhammadiyah dalam kontestasi kepentingan demi mempertahankan eksistensi dalam konstelasi sosio-politis di Indonesia sejak masa kolonial sampai masa Reformasi.

Bagian keempat membahas proses ideologisasi rezim gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah secara formal melalui keputusan-keputusan resmi dalam muktamar, mekanisme organisasi lain serta produk-produk yang bersifat normatif dan diskursif. Menganalisis mengapa masalah-masalah perempuan semakin dominan dan mengalami pembakuan dalam tiga buku tuntunan yang mengukuhkan relasi asimetris. Bagian ini juga menganalisis kelambatan Muhammadiyah merespons diskursus kesetaraan gender yang menguat pada dua dasawarsa terakhir, baik secara kultural maupun secara politis. Apakah kelambanan respons tersebut merupakan bagian dari karakter akomodatif terhadap kekuasaan seperti yang banyak dilontarkan oleh para kritikus Muhammadiyah?

Selanjutnya, bagian ini juga merekam perubahan signifikan dan progresif pada kebolehan perempuan sebagai imam shalat laki-laki yang dapat menjadi basis normatif pergeseran relasi *senior-junior partnership* menjadi relasi *equal partnership* yang menandai eksistensi Muhammadiyah melintasi zaman milenium kedua.

Bagian kelima menjelaskan proses institusionalisi ideologi gender dalam struktur persyarikatan sebagai *locus of gender power* yang lebih dinamis. Dalam konteks Muhammadiyah, gender berkelindan dengan faktor usia yang beroperasi secara *decisive* membentuk segregasi ranah dan, sekaligus, menegakkan hierarki struktural yang mencakup otoritas legalitas, struktural dan finansial layaknya keluarga inti. Otoritas tersebut berhulu pada posisi laki-laki sebagai kepala keluarga yang termanifestasi dalam peran *directive* pimpinan Muhammadiyah sebagai organisasi patron yang wewenangnya mencakup istri dan anak-anak dalam ranah-ranah organisasi otonom.

Namun doktrin keharmonisan keluarga konjugal dalam Persyarikatan tidak selamanya dapat dipertahankan sebagaimana masa awal pertumbuhannya karena berbagai ketegangan yang terkait dengan otoritas tersebut. Dimensi gender dan usia tersebut ternyata memunculkan ketegangan khas berbasis gender. Pada kelompok laki-laki, ketegangan internal terselesaikan dengan adanya '*channeling*' pada amal usaha Muhammadiyah dan akses politik pasca-reformasi. Sedangkan ketegangan internal perempuan tidak terselesaikan dan bersifat involutif akibat marginalisasi mereka dari pengelolaan amal usaha dan dunia politik. Di samping itu, bagian ini juga memaparkan mekanisme kontrol ideologi, khususnya terkait isu gender yang memunculkan peran substantif agen-agen dengan perspektif yang berbeda yang membelah Muhammadiyah menjadi ketiga spektrum moderat, progresif dan tekstual. Demikian pula, kendala-kendala dalam melaksanakan mekanisme kontrol, termasuk proses diseminasi dan evaluasi dalam jangkauan persyarikatan luas pada tingkat pimpinan pusat, wilayah, daerah, cabang, dan ranting yang menjadi celah penetrasi ideologi gender lain.

Bagian keenam memetakan agen narasi yang berseiring dengan munculnya perbedaan perspektif di atas serta posisi mereka sebagai kelompok arus utama dan periferi. Dijelaskan pula kontestasi diskursif dan otoritatif antar agen narasi pada isu gender, terutama kelompok periferi yang terbelah pada spektrum berseberangan; progresif-liberal dan tekstualis-konservatif dalam merespons isu kontroversial tentang imam shalat perempuan terhadap laki-laki, relasi gender asimetris dalam keluarga, organisasi dan masyarakat, kepemimpinan perempuan. Dinamika rezim gender juga dipaparkan dari aspek-aspek determinan yang memengaruhi pasang-surutnya kedua kelompok periferi yang secara kontestatif mewarnai karakter Muhammadiyah.

Bagian ketujuh merangkum berbagai kesimpulan dari bagian-bagian sebelumnya untuk memperoleh 'insight' dari proses rezim gender di Muhammadiyah sebagai suatu kontestasi antara mempertahankan nilai (*value*) yang membentuk identitas Muhammadiyah dengan kepentingan (*interest*) dalam menjaga eksistensi dan relevansi sebagai organisasi modern berkemajuan. Bagian ini juga memberikan rekomendasi beberapa aspek yang perlu diteliti lebih jauh, termasuk aspek implementasi dan evaluasi yang perlu diukur tingkat konsistensinya dari tingkat pusat, wilayah, dan daerah. Aspek ini tidak dibahas dalam buku ini karena membutuhkan pendekatan penelitian yang berbeda. ❒

BAGIAN DUA

KONTEKS SOSIO-KULTURAL, EKONOMI DAN POLITIK DALAM PERKEMBANGAN MUHAMMADIYAH

A. Konteks Sosio-Kultural dan Sejarah Perkembangan Muhammadiyah

Pembahasan ini[1] meliputi corak gagasan, pendirian (*stand-point*) dan arah perjuangan atau misi organisasi yang pada gilirannya berpengaruh

---

[1]Pembahasan konteks sosio-kultural, ekonomi dan politik sekitar perkembangan Muhammadiyah merupakan aspek penting dalam memetakan faktor-faktor yang memengaruhinya; terutama yang memengaruhi ide pendirinya, Ahmad Dahlan dan teman seperjuangannya. Dalam rangka merekonstruksi corak gagasan, pendirian (*stand-point*) dan arah perjuangan atau misi Muhammadiyah diperlukan data-data menyangkut para pendirinya. Namun, yang tersedia secara memadai adalah data mengenai Ahmad Dahlan yang dipandang sebagai pendiri dan pengembang Muhammadiyah yang paling dominan dibandingkan dengan pendiri lainnya yang sering disebut sebagai murid atau sahabatnya. Kajian tentang ideologi Muhammadiyah selalu dikaitkan dengan perjalanan hidupnya, berikut riwayat pendidikan, pandangan hidup dan respons terhadap dinamika sosial budaya, ekonomi politik serta pendapatnya tentang perempuan dan keluarga. Tidak terhindarkan, pembahasan tentang konteks sosial budaya, politik dan ekonomi perkembangan Muhammadiyah akan mengetengahkan Ahmad Dahlan sebagai representasi kultural dari para pendirinya dan masyarakat muslim kota pada umumnya. Dalam rangka merekonstruksi corak gagasan, pendirian (*stand-point*) dan arah perjuangan atau misi Muhammadiyah diperlukan data-data menyangkut para pendirinya. Namun, yang tersedia secara memadai adalah data mengenai Ahmad Dahlan yang dipandang sebagai pendiri dan pengembang Muhammadiyah yang paling dominan dibandingkan dengan pendiri lainnya yang sering disebut sebagai murid atau sahabatnya. Kajian tentang ideologi Muhammadiyah selalu dikaitkan dengan perjalanan hidupnya, berikut riwayat pendidikan, pandangan hidup dan respons terhadap dinamika sosial budaya, ekonomi politik serta pendapatnya tentang perem-

terhadap konstruksi gender yang ideal. Muhammadiyah merupakan organisasi besar yang telah teruji selama hampir satu abad dan bertahan dalam gelombang perubahan budaya, sosial, politik dan ekonomi di Indonesia.

Tentu ada *elan* perjuangan kuat yang membuat Muhammadiyah dapat bertahan dan berkembang pesat jika dibandingkan dengan organisasi modernis lainnya seperti Wal Fadjri yang didirikan di Yogyakarta pada 1920-an. Blackburn menengarai bahwa organisasi ini jauh lebih reformis dan dinamis dibandingkan dengan Muhammadiyah, setidaknya, jika dilihat dari pandangan-pandangan Nahdlotul Fataat sebagai sayap organisasi wanitanya tentang hak-hak perempuan dan reformasi hukum perkawinan dalam Kongres Perempuan 1928.[2] Demikian pula, perkembangan dari Jamiat Kheir yang didirikan oleh kalangan keturunan Arab pada 1905 –yang disebut Alwi Shihab– sebagai inspirator berdirinya Persyarikatan Muhammadiyah.[3]

Muhammadiyah adalah suatu gerakan sosial yang muncul akibat terjadinya ambivalensi kultural dari konservatisme agama, feodalisme tradisional dan kolonialisme Barat. Ambivalensi tersebut telah membuat umat Islam terpuruk dalam kemunduran dan kemiskinan. Cita-cita Muhammadiyah adalah membentuk masyarakat Islam yang sebenar-benarnya yaitu masyarakat yang sejahtera yang diridhai Allah.[4] Secara

---

puan dan keluarga. Pembahasan tentang konteks sosial budaya, politik dan ekonomi perkembangan Muhammadiyah juga akan mengetengahkan Ahmad Dahlan yang merupakan representasi kultural dari para pendirinya dan masyarakat Muslim kota pada umumnya.

[2]Susan Blackburn, *Kongres Perempuan Pertama: Tinjauan Ulang* (Jakarta: Yayasan Obor, 2007), hlm. xxxiv.

[3] Alwi Shihab, *Pembendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah Terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 19898), hlm. 108.

[4]Misi organisasi ini diwariskan secara antar generasi dan dinyatakan secara eksplisit dalam berbagai keputusan resmi seperti Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-38 pada 1971 tentang pentingnya merevitalisasi zakat dan amal usaha guna mencapai misi organisasi dalam menciptakan masyarakat

ideologis, Muhammadiyah hendak mengakhiri ambivalensi kultural dan ketegangan sosial ini dengan ideologi pembaruan Islam yang reformis yang mencakup tindakan dan sekaligus merupakan diskursus intelektual sebagai reaksi positif terhadap situasi yang berkembang dan refleksi dari kehendak mewujudkan konsistensi logis antara pengetahuan dan kesadaran yang dihayati dari kenyataan sosial pada saat itu."[5]

Alwi Shihab mensinyalir bahwa berdirinya Muhammadiyah bersifat multi faktor yang kompleks sementara faktor determinannya masih diperdebatkan. Faktor *pertama,* tersebarnya gagasan pembaruan Islam Timur Tengah di Nusantara pada awal abad ke-20. *Kedua*, merupakan respons dari pertentangan teologis-ideologis yang telah berlangsung lama dalam masyarakat Jawa. *Ketiga,* terpuruknya kondisi masyarakat Muslim karena kolonialisasi Barat dan penetrasi misi Kristen.[6] Namun Nakamura menempatkan faktor internal ketegangan Muslim Jawa sebagai faktor determinan lahirnya Muhammadiyah.[7] Meski tidak mengklaim bahwa sekuensi faktor-faktor di atas menunjukkan derajat penentu (*determinant*), Alwi Syihab menyiratkan bahwa sikap kritis Ahmad Dahlan sudah tampak sejak ia masih menempuh pendidikan di pesantren.

Sikap kritis merupakan produk dari kesadaran yang secara sosiologis bersandar pada pengetahuan. Sistem pengetahuan menurut Merton dipengaruhi oleh faktor-faktor substantif yang terdapat dalam masyara-

---

Islam sejahtera, Pimpiman Pusat Muhammadiyah, *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (Yogyakarta: LPI- PP Muhammadiyah, tanpa tahun), hlm. 230.

[5]Taufik Abdullah, "Kilasan Sejarah Pergerakan Wanita Islam di Indonesia", dalam Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 81.

[6] Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), hlm.126-127.

[7]Mitsuo Nakamura, *The Cresent Arises over the Banyan Tree,* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), hlm. 45-50.

kat atau budaya tertentu.[8] Ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam memetakan sistem pengetahuan. *Pertama,* faktor-faktor sosial-budaya apa yang secara esensial memengaruhi pengetahuan. *Kedua*, apa saja manifestasi dari kegiatan mental yang dapat diamati dan bagaimana tingkatan atau bentuk pengaruh antara keduanya.[9] Meski kalangan sosiologi positivistik dan kalangan fenomenologi berbeda pendapat tentang sumber pengetahuan yakni apakah merupakan bentukan sosial ataukah kompetensi subjektif yang otonom, tetapi mereka sepakat bahwa faktor lingkungan merupakan basis material bagi konstruksi pengetahuan. Pandangan tersebut sejalan dengan pendapat Mannheim yang menjadi rujukan utama studi sosiologi pengetahuan. Konteks sosial mungkin bukan faktor determinan pembentuk pengetahuan atau keyakinan tetapi menyediakan lingkungan bagi proses pembelajaran suatu keyakinan. Dengan kata lain dan sebagai revisi terhadap pendapat Marx bahwa kesadaran seseorang merupakan manifestasi kepentingan kelas (*class interest*) yang berperan sebagai faktor determinan terhadap keyakinan. Menurut Abercrombie yang terpenting bukan menunjukkan mengapa suatu keyakinan terkait dengan kelas sosial tertentu tetapi menjelaskan mengapa suatu keyakinan tertentu (dan bukan keyakinan yang lain) bersesuaian dengan suatu kelas sosial tertentu.[10]

Dengan kerangka di atas dapat dijelaskan bahwa sikap kritis Ahmad Dahlan terhadap urgensi reformasi Islam karena tantangan-tantangan kelompok santri kota yang berhadapan dengan modernisasi kolonial dan pergerakan kelompok elite pada masanya. Oleh sebab itu reformasi

---

[8]Piort Sztompka, *Robert K. Merton: an Intellectual Profile* (London: Mc.Millan, 1986), hlm. 37-40.

[9]Lihat juga "Robert K. Merton, Sociology of Knowledge", dalam Nicholas Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), hlm. 2.

[10]Nicholas Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*: *Problems in the sociology of Knowledge* (Oxford: Basil Backwell, 1980), hlm. 9-10.

tersebut lebih bersifat induktif-praksis daripada melalui proses kontemplatif-intektual. Ahmad Dahlan merupakan representasi kegelisahan santri kota menghadapi perubahan sosial yang dinamis dan kompleks, terutama pada akhir abad ke-19 ketika pemerintah kolonial mengubah kebijakan dari monopoli menjadi lebih liberal dan humanis yang pro-pribumi. Kebijakan tersebut telah mengubah wajah kota yang segregatif rasial menjadi ruang publik yang relatif terbuka, terutama bagi kalangan pribumi. Kebijakan tersebut mendorong tumbuhnya ekonomi pribumi, terbukanya akses pendidikan serta mobilitas vertikal pada posisi administratif kolonial yang menandai proses modernisasi di Indonesia.[11]

Meski demikian, pemerintah kolonial bersikap ambivalen terhadap kebijakan dengan perilaku diskriminatif rasial dan agama meski para pejabat didominasi oleh kalangan liberal etis dan sosialis progresif seperti Van Deventer, Abendanon dan von Kol.[12] Akses pendidikan hanya diberikan pada kalangan elite yang kebanyakan adalah kalangan ningrat dan priayi abangan. Terhadap kalangan santri, pemerintah kolonial tidak memberikan perhatian pendidikan yang sama bahkan cenderung menutup kesempatan tersebut. Kebangkitan ekonomi santri, terutama di daerah perkotaan tidak serta-merta menjadi tangga mobilitas vertikal, termasuk pendidikan modern. Ketertinggalan pendidikan tersebut bukan semata masalah pribumi tetapi dirasakan sebagai diskriminasi agama ketika pemerintah kolonial memberikan dukungan kebijakan dan subsidi finansial pada gereja-gereja untuk menyelenggarakan pendidikan pribumi. Banyak pengamat kolonialisme, di antaranya Alwi Shihab dan Kumari Jayawardena menganggap kebijakan tersebut sebagai misi Kristenisasi terstruktur:

---

[11]Robert van Niel, *Muncul Elite Modern Indonesia* (Jakarta: Pustaka Jaya) 1984, hlm. 43.

[12]*Ibid.,* hlm. 57.

> Even though in most cases education began as a process of proselytization and for the training of the local administrative cadres... Ultimately this education also became the means of imparting a knowledge of modern science. [13]

Marginalisasi dan diskriminasi di atas membangkitkan kesadaran kalangan santri kota yang mayoritas pedagang dan pemilik perusahaan kecil terhadap pentingnya pendidikan modern bagi pribumi dan umat Islam. Dalam pandangan van Neil, kalangan ini berada pada posisi dilematis antara ketercerabutan dari pola hidup tradisional dan ketidak-sanggupan kembali pada praktik-praktik kehidupan lama namun juga berada pada tepi-tepi kebudayaan Barat karena kota pada akhirnya dibangun dan dikuasai orang Barat.[14]

Menghadapi peluang dan tantangan modernisasi pada waktu itu yakni menjelang abad ke-20, kelompok-kelompok Muslim memberikan respons yang berbeda-beda: *Pertama*, respons reaktif-isolatif yaitu sikap yang cenderung memberikan '*counter*' nilai dan sekaligus mengisolasi diri atau membatasi diri dari mengaruh modernisasi, termasuk cara berpakaian dan corak pendidikan.[15] *Kedua*, reaktif-konfrontatif yaitu sikap '*counter*' nilai yang bersifat menentang dan mempertahankan identitas kelompok (*collective identity*). *Ketiga,* responsif-adaptatif yaitu kelompok yang memiliki respons yang selektif terhadap modernisasi guna menyejajarkan umat Islam dengan Barat. Menurut kelompok ini ada aspek mendasar dari modernisasi yang sejalan dengan prinsip Islam yaitu pemikiran rasional. Pemikiran rasional dalam Islam inilah yang bersesuaian (*compatible*) dengan modernisasi seperti perkembangan ekonomi,

---

[13]Kumari Jayawadena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986), hlm. 6.

[14]Robert van Neil, *Munculnya Elite Modern Indonesia* (1984), hlm. 42.

[15]Howard M. Federspiel, *Indonesia Muslim Intelelctuals of the 20th Century,* (Singapore: ISEAS, 2006), hlm. 33.

demokrasi, hak-hak hukum (*legal rights*) dan sebagainya.[16] Dalam hal ini, Muhammadiyah memberikan tiga fokus respons sekaligus melakukan pemetaan lebih sederhana: respons terhadap modernisasi, respons terhadap diskursus agama dan respons terhadap budaya lokal. Pemetaan ini tidak dimaksudkan menetapkan aspek-aspek tersebut dalam kerangka konsekuensi logis bahwa aspek yang pertama adalah aspek determinan bagi aspek berikutnya. Aspek-aspek tersebut diperlakukan sebagai faktor determinan yang setara dalam memberikan pengaruh terhadap munculnya Persyarikatan Muhammadiyah.

1. Respons Muhammadiyah terhadap Modernisasi Kolonial

Muhammadiyah muncul pada masa peralihan kebijakan kolonial pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 yang disebut dengan politik-etis (*Ethice Politiek*). Kebijakan ini muncul dari desakan kelompok etis, baik dari sayap sosialis maupun liberal seperti van Dendem, Abendanon, van Deventer dan van Kol agar mengubah wajah kolonialisasi dari monopoli-eksploitatif *cultuur stelsel* menjadi humanis-etis. Mereka menuntut restitusi dari surplus keuntungan yang selama ini dinikmati oleh Belanda untuk peningkatan taraf kehidupan pribumi.[17] Mereka menuntut agar:

> Tujuan terakhir dari politik kolonial seyogianya berupa peningkatan kesejahteraan dan perkembangan moral penduduk pribumi, evaluasi ekonomi dan bukannya eksploitasi kolonial, melainkan pertanggung jawaban moral.[18]

Politik etis menggunakan trisila slogan tentang kesejahteraan pribumi yang meliputi irigasi dengan tujuan sebagai berikut:

---

[16]Charles Kurzman. *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm. 6.

[17]Robert van Niel, *Muncul Elite Modern Indonesia* (1984), hlm. 57.

[18]Suryanto Sastroatmodjo, "Kelir Belakang Politik Penjajahan Belanda Sebelum, Sesama dan Sesudah R.A. Kartini " dalam *Tragedi Kartini* (Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2005), hlm. 106.

> Perkebunan membutuhkan teknik irigasi yang lancar. Pabrik-pabrik yang banyak jumlahnya, kantor-kantor dagang dan cabang-cabang perusahan lainnya menyebabkan timbulnya kebutuhan pada pegawai-pegawai yang cukup inteligensianya, tegasnya berpendidikan Barat.[19]

Kebijakan tersebut membawa dampak perkembangan kota menjadi lebih dinamis dan terbuka bagi interaksi kultural dari berbagai kelompok masyarakat pribumi, Belanda dan Eropa, Arab, India, China dan lainnya. Kebijakan ekonomi liberal menyebabkan transformasi sosial dan politik yang makin luas. Cara dan jangkauan komunikasi yang lebih mudah dan luas dengan ditemukannya telegram dan jasa pos, serta kemajuan sistem transportasi dengan penemuan kapal uap, pembukaan terusan Suez dan jalur kereta api membawa dampak perubahan yang cukup signifikan di berbagai kota besar.[20]

Di samping itu, pendidikan memainkan peranan yang sangat krusial dalam transfer pengetahuan modern. Meski awalnya dimaksudkan untuk mendidik tenaga administrasi dan proses pemurtadan (*proselytazion*) namun pendidikan pada akhirnya menumbuhkan tradisi baca (*literacy*) secara meluas di kalangan pribumi.

Tradisi literasi tersebut semakin meluas dengan berbagai perkembangan di bidang percetakan, transportasi dan komunikasi yang memperluas ekspansi ekonomi secara lebih efektif dan efisien. Pengembangan prasarana kereta api dan kanal-kanal memperlancar mobilitas antar daerah. Perekonomian kota-kota besar berkembang pesat yang mengakibatkan gelombang urbanisasi dan migrasi sehingga menciptakan ruang-ruang publik yang plural dan kompleks. Pribumi tidak lagi menjadi pemilik utama kota karena harus berbagi ruang dengan para pemilik modal Eropa, Arab, China dan India.

---

[19]*Ibid.*

[20]Tineke Hellwig, *Citra Kaum Perempuan Hindia Belanda* (Jakarta: Obor, 2007), hlm. 18.

Sistem ekonomi liberal ini memungkinkan kalangan pribumi berpartisipasi dalam mengembangkan usaha dagangnya secara lebih baik karena dihapuskannya monopoli yang dilakukan oleh VOC. Namun politik segregasi rasial dan agama tetap menjadi penghalang kemajuan usaha pribumi. Persaingan dagang antara China yang dilindungi oleh pemerintah kolonial dan pribumi terus berlangsung sehingga menjadi isu politik dengan berdirinya Sarekat Dagang Islamiyah (SDI) yang dipelopori oleh Samanhoedi di daerah Laweyan, Surakarta.[21]

Di sisi lain, kegundahan kalangan santri kota juga dipicu oleh kebijakan diskriminatif kolonial dalam penyelenggaraan pendidikan yang hanya diperuntukkan bagi kalangan Eropa, etnis China dan elite pribumi yang terbatas pada kalangan ningrat dan para birokratnya. Meski mendapatkan desakan dari kalangan liberal-etis atau sering disebut liberal progresif (sebagai lawan dari liberal konservatif) di parlemen Belanda untuk melakukan balas budi (politik etis) kepada pribumi, namun pelaksanaannya masih setengah hati. Para petinggi kolonial dibayangi oleh kekhawatiran kesadaran akan gerakan-gerakan radikal kemerdekaan. Pemberian pendidikan bagi pribumi termuat dalam pidato Ratu Belanda tentang 'kewajiban yang luhur dan tanggung jawab moral untuk rakyat Hindia Belanda.[22]

Desakan tersebut juga sejalan dengan kepentingan para pejabat perkebunan yang membutuhkan tenaga kerja terdidik yang lebih murah dari kalangan pribumi. Hal itu dilakukan untuk menghemat biaya karena mendatangkan tenaga terdidik menengah dari Belanda sangat mahal. Pada 1870 diangkat Inspektur Pendidikan Pribumi untuk memperluas akses pendidikan kalangan pribumi. Pendidikan untuk kalangan pribumi hanya sampai sekolah rendah kelas satu dan dua sedangkan kalangan

---

[21]Alwi Shihab, *Membendung Arus*, hlm. 101-104.

[22]Robert van Niel, *Munculnya Elite Modern Indonesia* (Jakarta: pustaka Jaya, 1984), hlm. 54-55.

elite diperbolehkan secara terbatas memasuki sekolah-sekolah tinggi Belanda yang pada gilirannya memunculkan priayi sebagai elite baru.[23]

Dari penelusuran di berbagai literatur, kelompok santri kota mengalami diskriminasi pada dua aspek, yaitu akses ekonomi dan pendidikan. Terbatasnya akses pendidikan menjadi hambatan bagi penyerapan ide-ide modernisasi yang tengah berkembang. Sedangkan diskriminasi ekonomi menyebabkan lemahnya upaya pemberdayaan sosial politik dibandingkan dengan kelompok priayi. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya respons kalangan Islam berbeda-beda yaitu respons reaktif-isolatif, reaktif-konfrontatif, *responsif-adaptatif* dan responsif-adoptif. Muhammadiyah lebih mendekati kategori ketiga yang sejalan dengan pendapat para reformis seperti Al-Afghani, Abduh dan Iqbal, bahwa modernitas memiliki akar-akar dalam pemikiran rasional Islam yang dapat bersesuaian dengan rationalisme modern.[24] Sikap responsif adaptatif atau dalam istilah Haedar Nashir disebut akomadatif-kritis Muhammadiyah sering dikaitkan dengan sikap Ahmad Dahlan yang apolitis, toleran dan bahkan akomodatif dan kooperatif terhadap pemerintah kolonial. Ada beberapa aspek yang sering digunakan sebagai indikator sikap akomodatif-kooperatif Muhammadiyah, di antaranya:

> ...sejak awal berdirinya 1912 di era penjajahan Belanda, Muhammadiyah menerima subsidi dari pemerintah Belanda untuk kegiatan pendidikan yang dikelolanya. Sikap ini diambil dengan tanpa terlalu ingin terjebak pada sikap non-kooperasi dan kooperasi yang cukup meruncing di kalangan pergerakan kebangkitan nasional waktu. Muhammadiyah dikelompokkan sebagai gerakan kooperasi dengan pemerintah Belanda.[25]

---

[23]Hellwig, *Citra Kaum Perempuan* (2007), hlm. 29-30.

[24]Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm.6. Tentang rasionalisme Islam akan dibahas lebih lanjut pada subbab berikut.

[25]Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah* (Malang: UMM, 2006), hlm. 89.

Bagi sebagian kalangan, seperti Munir Mulkhan dan Haedar Nashir kategorisasi tersebut tidak relevan untuk Muhammadiyah sebagai gerakan sosial. Pengelompokan itu terlalu statis. Sikap yang diambil Muhammadiyah hanyalah strategi dalam mengamankan amal usahanya. Dalam menanggapi subsidi pemerintah kolonial, Djarnawi Hadikusuma berargumentasi bahwa bantuan itu berasal dari pajak umat Islam dan dari kekayaan bumi Indonesia. Di samping itu subsidi kepada lembaga Kristen dan Katholik jauh lebih besar.[26]

Terkait dengan sikap politis Ahmad Dahlan, banyak sumber, termasuk Alwi Syihab dan Deliar Noer menyebutkan bahwa Ahmad Dahlan bukanlah seorang yang apolitis sebab sebelumnya ia telah aktif bergabung dengan Budi Utomo sebagai gerakan nasionalis kalangan priayi yang dibentuk pada 1908. Latar belakang priayi dan gagasannya yang moderat menjadikan pandangan-pandangannya dengan cepat diterima oleh kalangan priayi intelektual, pegawai pemerintah dan guru sekolah kolonial.[27] Di sisi lain, profesinya sebagai pedagang pribumi memungkinkannya bergabung dalam Sarekat Dagang Islam pimpinan Samanhoedi dan HOS Cokroaminoto yang aktif membela para pedagang pribumi dari berbagai tekanan politik ekonomi Kolonial Belanda.

Keterlibatan politis tersebut tidak menjadi misi organisasi Muhammadiyah. Setidaknya ada dua faktor yang mendasari berdirinya Muhammadiyah. *Pertama,* belajar dari pengalaman pahit Abduh ketika bergerak secara politis ketika umat Islam belum siap secara mental dan pengetahuan. Abduh menyesali jatuhnya korban akibat perlawanan yang tidak seimbang. *Kedua,* seperti disinyalir oleh Alwi Shihab bahwa Ahmad Dahlan bermaksud mempersiapkan kondisi ekonomi, mental dan pengetahuan masyarakat Muslim dengan memberdayakan ekonomi dan

---

[26]*Ibid.,* hlm. 90.

[27]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (London: Oxford University Press, 1973), hlm. 75.

memperbanyak kalangan terdidik dalam mengimbangi misi Kristen dalam menyiapkan sumber daya.

Bahkan setelah mendirikan Muhammadiyah Ahmad Dahlan tidak lagi secara tajam mengkritik kebijakan kolonial yang merugikan umat Islam. Ahmad Dahlan juga bergaul dengan sangat akrab dengan kalangan Kristen dan bersahabat dengan pastor dan pendeta. Alwi Shihab menggarisbawahi bahwa kedekatan tersebut hanya merupakan strategi dan tidak mengubah pandangannya bahwa Kristen merupakan ancaman nyata umat Islam pada masanya. Karena sikap yang kooperatif' dan akomodatif tersebut, Muhammadiyah sempat dikucilkan oleh gerakan-gerakan Islam dan politik yang mengambil sikap oposisi dan konfrontasi terhadap pemerintah kolonial.[28]

Sikap responsif-adaptatif atau akomodatif Muhammadiyah mampu menyeleksi aspek-aspek modernitas sebagai elemen kemajuan, modernitas sebagai politik dominasi kolonial kapitalistik dan modernitas sebagai strategi misionaris Kristen. Pandangan semacam ini meluas di kalangan kelompok Islam reformis di Mesir dan India seperti Sayyid Jamaluddin al-Afghani, Sayyid Ahmad Khan, Chiragh Ali, Muhammad Abduh, Amir Ali, Qosim Amin dan yang lainnya.[29]

Proses selektif tersebut merupakan manifestasi dari sikap nasionalisme yang berakar pada agama, ras dan bahkan etnisitas pada bangsa-bangsa terjajah. Nasionalisme modern menjadi pilihan kalangan reformis, termasuk reformis Islam yang tidak memandang perlu merestorasi sistem monarki Islam seperti Kesultanan Ottoman Turki dan kerajaan Moghal di India. Transformasi sosial pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 diakibatkan oleh kontestasi politik antara kolonial dan kekuasaan tradisional, konservatisme modernisme dan feodalisme,

---

[28]Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Muhammadiyah Masa Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), hlm. 121.

[29]Mansoor Moaddel dan Kamran Talattof (ed,) *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam: A Reader* (New York; McMillan, 1999), hlm. 1-2.

liberalisme kapitalistik dan misionaris Kristen dan ulama Islam ortodoks. Sedang kan secara kultural muncul kontestasi diskursif antara rasional dan pemikiran tradisional mistik (*superstition*), teknologi dan mitos, feodalisme dan liberalisme, kesetaraan dan kebebasan dan desposisme, kesetaraan gender dan patriarkis serta kemajuan (*civilization*) dan keterbelakangan (*savagery*).[30]

Pengamatan yang sama juga ditemukan oleh Jayawerdana terhadap perjuangan kemerdekaan di Asia yang lebih diarahkan pada struktur masyarakat baru dalam mencapai kemerdekaan politik modern, menegaskan identitas nasional serta modernisasi sosial. Berbeda dengan kalangan revolusioner yang dalam istilah Mansoor Moaddel disebut kelompok fundamentalis, kelompok reformis lebih memilih upaya-upaya transformatif seperti: *pertama*, kebutuhan untuk melakukan reformasi internal untuk melakukan modernisasi sosial. *Kedua*, merombak struktur masyarakat pra-modern terutama keberadaan dinasti-dinasti yang berkuasa dan ortodoksi agama. Ketiga, menegaskan identitas nasional untuk memobilisir perjuangan semesta mengusir kolonialisem dan imperialisme. Dalam beberapa hal ditemukan strategi paradoksal dengan mengadopsi sistem-sistem Barat, termasuk sistem pendidikan, demokrasi bourguise dan pemberdayaan perempuan untuk melawan agresi Barat.[31]

Kalangan keagamaan reformis perlu untuk melakukan purifikasi agama dari pengaruh-pengaruh tradisi yang melemahkan rasionalitas dengan jargon kembali ke ajaran masa awal. Melakukan reinterpretasi agama dan mereformasi lembaga-lembaga keagamaan tradisional. Menurut kalangan ini, lembaga-lembaga agama tradisional cenderung melegitimasi kekuasaan-kekuasaan feodal yang otoriter dan patriarkis seperti melanggengkan kasta dan pembakaran janda (*sati*) di India. Meski

---

[30] *Ibid.*, hlm. 6.
[31] Jayewardena, *Feminism dan Nationalisme in the Third World* (1986), hlm. 3.

tidak sekejam ini, kalangan agama tradisionalis berperan dalam melanggengkan pandangan patriarki yang misoginis seperti di Jawa.[32]

Di samping masalah reformasi agama, masalah status perempuan merupakan aspek yang 'in-built' dalam diskursus modernisasi seperti pendidikan, kebebasan partisipasi sosial dan keluarga monogami. Muncul perempuan ideal yang '*presentable*' untuk menegasi citra masyarakat kuno dan terbelakang dalam konteks kolonial. Citra perempuan ideal adalah terdidik, menguasai bahasa kolonial, memiliki peran sosial tetapi tetap mentaati peran utamanya sebagai ibu rumah tangga.[33] Citra tentang ibu rumah tangga tetap berlanjut sampai masa pasca kemerdekaan pada saat elite bourguis atau lazim disebut priayi mendominasi birokrasi. Ibu rumah tangga merupakan perpaduan antara citra perempuan Jawa dan kolonial yang disebut Julia Suryakusuma sebagai konsep ibuisme.[34]

Jayawerdana secara kritis menyebut adanya kecenderungan 'bourguisisasi' perempuan dalam modenisasi yang digagas oleh kalangan elite politik dan birokrat dan misionaris. Mereka tidak memiliki agenda terhadap sebahagian besar perempuan kelas bawah yang terperangkap dalam eksploitasi-eksploitasi sistem perkebunan yang menjadi basis ekonomi kolonial. Emansipasi perempuan dipahami sebagai upaya membebaskan perempuan dari praktik-praktik barbarik budaya lama seperti *sati* di India, poligami, praktik pemingitan (*harem*) dalam masyarakat Islam, praktik pergundikan dan pengikatan kaki perempuan (*footbinding*) di China.[35]

---

[32]Nancy K. Florida, "Sex War: Writing Gender Relations in Ninetheeth Century Java" dalam Lauri J. Sears (ed.), *Fantsizing The Feminine in Indonesia* (Durham: Duke University Press, 1996), hlm. 210-213.

[33]Jayewardena, *Feminism and Nationalism*, hlm. 12.

[34]Julia K. Suryakusuma, "The State and Sexuality in New Order Indonesia", dalam Lauri J. Sears (ed.), *Fantsizing The Feminine in Indonesia* (Durham: Duke University Press, 1996), hlm.101.

[35]Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism* (1986), hlm. 8.

Namun, emansipasi tersebut tidak diarahkan untuk memberdayakan perempuan secara substantif mengubah posisi mereka yang setara. Jayawardena menuduh emansipasi yang dimotori kalangan reformis laki-laki sebagai kepentingan sepihak untuk menaikkan citra mereka sebagai bangsa modern. Emansipasi menurut mereka adalah perempuan terdidik untuk menjadi 'ibu rumah tangga' yang menjaga stabilitas keluarga modern borguis sebagai cerminan keluarga modern. Oleh sebab itu, Kumari Jayawardena mengingatkan langgengnya 'in-built' bias konservatisme dalam gerakan reformasi sosial awal abad ke-20:

> Many of reformers among the indigenous bourgeoisie were men who saw the social evil of their societies as athreats to the stability of borgeosis family life, and who therefore campaigned for reform in order to strengthen the basic structure of society rather than change them. There was an in-built in conservatism bias in many of the reform movement.[36]

Sinisme Kumari Jayawardena beralasan jika dihadapkan pada ide-ide emansipasi Kartini, Dewi Sartika dan yang lainnya. Tidak ditemukan tulisan yang mengangkat gerakan perempuan buruh yang menyuarakan penderitaannya di perkebunan-perkebunan kolonial. Ide-ide emansipasi borguis ini juga merupakan konsekuensi logis dari posisi politik dominan pihak Kolonial dan juga elite-elite lokal. Oleh sebab itu, tujuan emansipasi perempuan adalah mempertahankan keluarga batih integral yang patriarkis.

Sementara ide-ide emansipasi substansif menentang struktur-struktur patriarki, hak politik, ekonomi dan hukum, baru disuarakan satu dekade kemudian oleh aktivis-aktivis perempuan mandiri seperti Istri Sedar dan Putri Budi Sedjati. Upaya-upaya perjuangan mereka tentang hak politik dan hak hukum, termasuk penghapusan poligami mendapat tantangan dari kalangan organisasi Islam seperti 'Aisyiyah

---

[36]*Ibid.*, hlm. 9.

[37]Susan Blackburn, *Konggres Perempuan Pertama: Tinjaun Ulang* (Jakarta: Yayasan obor-KITLV Jakarta, 2007), hlm. Xxxix.

dan Muslimat. Kelompok perempuan arus utama non agama juga tidak menunjukkan dukungan yang berarti dengan adanya sinyalemen dari Titi Sastroamidjojo, seorang istri elite nasionalis bahwa gerakan feminisme di Eropa telah mengorbankan kesucian keluarga demi kebebasan yang lebih besar.[37]

Dengan demikian, emansipasi borguis tetap menjadi arus utama karena didukung oleh sistem ekonomi dan birokrasi kolonial dan kalangan elite lokal. Menurut Gramsci, peran substantif borguis dalam negara adalah kemampuannya melakukan hegemoni ideologis dan kultural terhadap rakyat yang disebut sebagai golongan proletar.[38] Dalam kerangka ini ideologi 'ibu rumah tangga borguis' yang dibangun oleh birokrat kolonial dan priayi Jawa dapat menjadi tipe ideal arus utama yang terus berlanjut sampai saat ini yang disebut oleh Julia Suryakusuma sebagai ideologi ibusime.

Relevansi pembahasan modernisasai dengan Muhammadiyah terletak pada kebersesuaian 'core issues' Ahmad Dahlan tentang pendidikan dan perempuan. Sejak berdirinya, sekolah Muhammadiyah terbuka untuk anak laki-laki dan perempuan. Tradisi ini masih tetap dipertahankan sampai saat ini di tengah berbagai upaya kalangan 'ultra-puritan' di tubuh Muhammadiyah yang hendak menggesernya menjadi pendidikan yang terpisah. Dikisahkan bahwa Ahmad Dahlan dan istrinya berkeliling kampung Kauman untuk meminta para orangtua mengizinkan anak perempuan mereka bersekolah di perguruan Muhammadiyah. Di samping itu, Ahmad Dahlan tetap memelihara tradisi pembelajaran Islam yang khusus mendidik para mubalig dan guru agama dengan memisahkan murid laki-laki dan perempuan dalam Kulliyatul Mualimin dan Mualimat di Yogyakarta.[39]

---

[38]David Harris, *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effect of Gramscianism on Cultural Studies* (London: Routledge, 1992), hlm. 26.

[39]Adi Nugraha, *K.H. Ahmad Dahlan: Biografi Singkat* (Yogyakarta: Garasi, 2009), hlm. 64.

2. Respons Muhammadiyah terhadap Konservatisme Agama

Respons Muhammadiyah terhadap konservatisme Islam pada awal perkembangannya beriringan dengan responsnya terhadap proses modernisasi seperti ditunjukkan oleh Ahmad Dahlan dan teman seperjuangannya. Ketertinggalan dan keterpurukan Islam yang dirasakan oleh kalangan santri di perkotaan, di satu sisi, merupakan akibat kebijakan diskriminatif pemerintah kolonial. Di sisi yang lain, respons reaktif-isolatif yang mengisolasi diri atau membatasi diri dari pengaruh modernisasi, termasuk cara berpakaian dan corak pendidikan.[40] Sikap tersebut membentuk 'mental block' kalangan Muslim terhadap aspek-aspek modernisasi. Kondisi tersebut diperburuk oleh ajaran-ajaran agama yang bersifat mistik dan eksklektik sehingga tidak mampu memberikan jawaban terhadap masalah yang dihadapi oleh kalangan santri kota.[41] Dalam penelitian sebelumnya, banyak terekam adanya tantangan internal sebagai faktor determinan kemunculan Muhammadiyah yang diperkuat oleh sikap Ahmad Dahlan dalam menatap mata rantai keterpurukan umat Islam. Mata rantai tersebut berpangkal dari kebodohan umat Islam, marginalisasi ekonomi-politik yang mengakibatkan kemiskinan dan menjadi sasaran Kristenisasi lembaga-lembaga misionaris. Maksud kebodohan tentu bukan dalam arti 'denotatif' mengingat telah adanya sistem pengetahuan lokal dan agama yang telah berkembang sejak abad ke-15 di tanah Jawa dengan fenomena para wali.[42]

Kebodohan tersebut lebih bersifat 'konotatif' terhadap penolakan umat Islam untuk menerima prinsip-prinsip modern yang berkembang pada waktu itu. Ahmad Dahlan berpendapat bahwa kebodohan tersebut disebabkan oleh kejumudan ajaran Islam yang membelenggu kesadaran

---

[40]Howard M. Federspiel, *Indonesia Muslim Intelelctuals of the 20th Century,* (Singapore: ISEAS, 2006), hlm. 33.

[41]Robert van Neil, *Munculnya Elite Modern Indonesia* (1984), hlm. 40.

[42]Abdurrahman Mas'ud, "Pesantren dan Walisongo", dalam Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa* (Semarang: Gema Media, 2000), hlm. 224-225.

agama yang kritis, kreatif dan strategis. Ia mencita-citakan Islam diajarkan dengan suasana baru yang menggembirakan (menggairahkan perubahan).[43]

Di samping itu, kemiskinan endemik di kalangan umat Islam telah menjadi lahan subur bagi misi Kristen yang modern dan memiliki pengaruh pada pemerintah kolonial. Misi Kristen mendapatkan keuntungan pemerintah kolonial dengan mendesak penguasa keraton Yogyakarta mencabut larangan penginjilan di Yogyakarta dan Jawa Tengah. Misi Kristen mulai melebarkan aktivitasnya dengan mendirikan sekolah dan lembaga-lembaga layanan umum murah bagi masyarakat miskin.

Alwi Shihab cukup proporsional dalam meletakkan misi Kristen sebagai faktor yang mempercepat terwujudnya gagasan-gagsan Ahmad Dahlan secara institusional. Keberhasilan misi Kristen meningkatkan jumlah pengikutnya melalui pendidikan dipandang sebagai ketidakmampuan doktrin-doktrin agama tradisional yang formalis dan konservatif dalam membentengi umat Islam dari penetrasi Kristen.[44]

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, proses interaksi santri kota terhadap kompleksitas perkembangan modernisasi telah membawa kesadaran baru terhadap keberadaan masyarakat Muslim, tidak hanya di Indonesia, namun juga di berbagai negara Muslim yang terjajah seperti Mesir dan India. Kalangan Muslim terpelajar di negara tersebut lebih dahulu melakukan gerakan reformasi Islam dalam upaya membangun kerangka berfikir nasional dalam merekonstruksi pemikiran Islam modern. Ide reformis Muslim seperti al-Afghani dan Abduh meliputi pandangan bahwa harus dibedakan antara modernitas dan kolonialisme Barat. Modernitas menyangkut perkembangan ilmu, pikiran rasional dan teknologi yang merupakan produk peradaban manusia. Kolonialisme

---

[43]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan dan Persyarikatan Muhammadiyah* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), hlm. 75-76.

[44]Alwi Shihab, *Membendung Arus* (1998), hlm. 106-107.

adalah agenda politik Eropa untuk kapitalisme. Modernitas memiliki akar-akar dalam Islam karena Islam adalah '*a civilizing force*'. Iqbal menegaskan bahwa bahwa rasionalitas yang bersumber dari al-Qur'an, Sunnah dan ajaran-ajaran Islam generasi awal dapat berdampingan dengan rasionalisme modern.[45] Di Indonesia, teknologi cetak dan transportasi yang pada awalnya dikembangkan untuk mendukung efisiensi kepentingan-kepentingan ekonomi kolonial dan misisonaris memberi dampak transformatif, tidak terbatas masalah ekonomi dan politik, namun juga secara radikal mengubah cara berfikir masyarakat Muslim tentang agamanya, termasuk para elite Muhammadiyah.[46]

Robert van Neil memiliki observasi yang sama dengan Alwi Shihab dalam menganalisis munculnya kelompok pembaru Islam yang puritan dan progresif yang mendapatkan inspirasi dari Mesir dan Timur Tengah. Kemunculan mereka merupakan tantangan bagi guru agama tradisional yang mengajarkan Islam yang bersifat mistik dan eksklektik. Kaum pembaru memiliki agenda pokok yang mencakup: *pertama,*mereka ingin meremajakan Islam agar tidak tunduk pada kemajuan-kemajuan Barat dalam ilmu pengetahuan dan pendidikan. Anjuran mereka diikuti dengan mempelajari kembali ajaran dasar dan tafsir dalam Islam agar orang Islam bergerak berdasarkan arah yang baru. Bagi mereka tidak ada pertentangan antara ilmu pengetahuan baru dengan agama yang benar itu.

Kedua, mereka ingin memurnikan Islam dan menambah keimanan penganutnya. Mereka terpanggil untuk membersihkan mistik dan praktik-praktik sebelum Islam yang demikian kuat memengaruhi Islam ortodoks di Indonesia.[47] Faktor lain yang juga cukup signifikan memengaruhi ber-

---

[45]Iqbal dalam Fazlurrahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), hlm. 220.

[46]R. Michael Feener, *Muslim legal Thought in Modern Indonesia* (London: Cambridge University Press, 2007), hlm. 2.

[47]Robert van Niel, *Munculnya Elite* (2009), hlm. 40-41.

dirinya Muhammadiyah, namun tidak disebutkan oleh para pengamat adalah dorongan dari kalangan priayi terpelajar, utamanya para aktivis Boedi Oetomo untuk memiliki pemahaman agama yang sejalan dengan prinsip-prinsip modernitas.[48] Pada masa itu, Islam bukan semata identitas agama namun menjadi identitas budaya pribumi dan nasionalisme. Muhammadiyah merupakan simbol perlawanan kebudayaan asing terhadap kebudayaan lokal.[49] van Neil menjelaskan:

Bagi orang Indonesia, Islam adalah lebih dari (identitas) agama tetapi ia adalah tuntunan hidup. Dengan demikian, ia lama-kelamaan sama dengan segala sesuatu yang asli sebagai lawan dari yang asing. Islam menjadi faktor pemersatu dalam kesadaran akan diri sendiri dalam kalangan orang Indonesia dan dalam waktu bersamaan menjadi ukuran untuk solidaritas nasional, dari kulit berwarna dan kulit putih.[50]

Di samping Mitsuo Nakamura dan Alwi Syihab, tesis Rusli Karim tentang faktor yang mendorong berdirinya Muhammadiyah lebih mendekati tesis Abercrombie yaitu: kegelisahan Ahmad Dahlan tentang Islam yang tidak diamalkan secara murni bersumber dari al-Qur'an dan hadis, tetapi bercampur syirik, bid'ah dan khurafat; lembaga-lembaga Islam tidak lagi dapat memenuhi tuntutan zaman karena terlalu mengisolir diri dari perkembangan zaman; dan keadaan umat yang sangat menyedihkan di bidang sosial, ekonomi, politik dan budaya akibat penjajahan dan misi Kristen.[51]

Dalam posisinya sebagai santri kota, Ahmad Dahlan dan para tokoh Muhammadiyah di Kauman memandang perlu adanya sebuah gerakan

---

[48]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, (Singapore: Oxford in Asia, 1973), hlm. 73.

[49]Lihat Alwi Shihab, *Membendung Arus* (1998), hlm. 113.

[50]Robert Van Neil, *Munculnya Elite* (1984), hlm.126.

[51]M. Rusli Karim, "Mempertanyakan Kembali Kontribusi Muhammadiyah" dalam *Muhammadiyah Digugat*, ed. Nur Achmad dan Promono Tanthowi (Jakarta: Kompas, 2000), hlm. 15.

merekonstruksi ajaran Islam sebagai ajaran kontekstual dan dinamis yang dapat menjawab tantangan masyarakat modern. Gerakan ini berupa gerakan kultural yang mewakili masyarakat baru, yaitu masyarakat muslim kota, industri dan modern.[52] Mereka menganggap pendidikan Islam tradisional yang syarat dengan praktik-praktik budaya Jawa yang anti-modern tidak mampu membawa umat Islam pada kemajuan dan kesejahteraan masa modern. Sikap kritis inilah yang membuatnya Ahmad Dahlan berpindah dari satu pesantren ke pesantren lain. Sikap kritis ini semakin menguat karena persentuhannya dengan gagasan-gagasan modern dari Muhammad Abduh menginspirasi beliau untuk pergi ke Mekah sebagai pusat pengajaran ortodoksi Islam di dunia.

Pada awalnya, sikap tersebut banyak menimbulkan ketegangan dengan kalangan ulama senior di zamannya. Salah satu tindakan yang memicu kemarahan ulama tradisional yang didukung Sultan adalah keinginannya mengubah arah kiblat di Masjid besar. Akibatnya, masjid kecil yang menjadi tempatnya mengajar gagasan-gagasan pembaruannya dibakar dan dihancurkan. Peristiwa ini memunculkan versi lain keberangkatannya ke Mekah yang bukan semata-mata karena inspirasi modernisasi Islam Timur Tengah tetapi beliau diasingkan karena insiden tersebut.[53] Selama di Mekah, Ahmad Dahlan menjadi murid Syaikh Ahmad Khatib (1955-1916) yang menjadi guru bagi para mukmin dari Sumatra dan Jawa, yang kelak menjadi tokoh-tokoh Islam Indonesia, baik tradisional maupun modern.[54]

Beredarnya karya-karya pembaru Islam di Timur Tengah, khususnya di Mesir menjadi rujukan mereka dalam memahami Islam yang baru. Sebagaimana disinyalir Alwi Shihab, Sutrisno Kutoyo, Mitsuo Nakamura

---

[52]Haedar Nashir, "Wawasan Teologi dan Artikulasi Gerakan Muhammadiyah" dalam, *Muhammadiyah Digugat* (2000), hlm. 46-47.

[53]Rinkes dan van Neil dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus* (1998), hlm.110-111.

[54]*Ibid*., hlm.108-109.

dan yang lainnya, ada beberapa intelektual muslim yang memberikan kerangka bagi Ahmad Dahlan dalam mengaktualisasikan gagasannya. Di antara mereka adalah Jamaluddin Al-Afghani, Ibn Taimiyah, Muhammad Abduh, Rosyid Ridha, Muhammad bin Abdul Wahab dan yang lainnya.

Jamaluddin Al-Afghani memberikan kerangka memahami modernitas dari ide Pan-Islamisme damai. Umat Islam seluruh dunia hendaknya bersatu dan membangun solidaritas untuk mengimbangi kemajuan Barat, tidak dalam arti konfrontasi atau permusuhan, tetapi kerja sama dan saling menghargai dalam suasana damai dengan pertukaran kebudayaan dan ilmu pengetahuan.[55] Dengan demikian, Al-Afghani dan Abduh memandang modernitas Barat sebagai suatu keniscayaan sejarah yang bersandar pada nalar rasional manusia. Oleh sebab itu, masyarakat muslim harus berpartisipasi dalam proses tersebut jika tidak akan tertinggal.

Sementara Abduh mengilhami landasan aksi non-politis terhadap pemerintah kolonial serta membentuk organisasi kader dalam mempersiapkan masyarakat muslim dalam mengimbangi modernisasi yang dilakukan oleh pemerintah kolonial dan lembaga-lembaga kristen. Membawa masyarakat muslim dalam gerakan politis dengan tingkat pengetahuan yang masih rendah dan kondisi mentalitas yang rapuh akan sangat membahayakan. Abduh menegaskan bahwa penguatan masyarakat muslim menuju masyarakat yang modern harus dituntun oleh sikap keagamaan rasional dan diwadahi oleh suatu organisasi modern, rapi dan menyeluruh. [56] Upaya tersebut juga dilakukan Ahmad Dahlan ketika memulai Persyarikatan Muhammadiyah. Perbedaan antar keduanya adalah Abduh menuliskan sendiri gagasan-gagasannya dalam berbagai buku dan jurnal *Urwatul-Wustha* dan *al-Manar,* tetapi Ahmad Dahlan

---

[55]Fazlurrahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), hlm. 216-221.

[56]*Ibid.,* hlm. 100.

belum sempat mengkristalisasikan aktivitasnya dalam tulisan yang utuh. Seorang tokoh Muhammadiyah menyebutkan bahwa Ahmad Dahlan lebih kuat sebagai aktivis atau praktisi daripada seorang penulis.[57]

Ibn Taimiyah dan Muhammad bin Abdul Wahab yang dipandang sebagai tokoh Wahabiyah yang memberikan kerangka purifikasi yang diperlukan Ahmad Dahlan untuk membersihkan Islam dari berbagai pengaruh sinkretisme Jawa. Purifikasi ini menganjurkan untuk kembali pada al-Qur'an dan Sunnah dan menghilangkan taklid mazhab fikih yang menyebabkan kejumudan umat Islam. Meski demikian, Ahmad Dahlan tidak sepenuhnya mengadopsi strategi purifikasi Wahabiyah yang keras dan radikal.

Pandangan Ahmad Dahlan tentang modernitas sempat menuai kritik dan kecaman tidak saja dari kalangan Islam tradisionalis tetapi juga dari kalangan non-kooperatif. Ahmad Dahlan dikatakan sebagai seorang yang kooperatif dengan pemerintah kolonial yang tidak saja mengadaptasi aspek-aspek manajemen dan muatan pendidikan Barat tetapi juga menerima berbagai subsidi dari pemerintah Belanda.[58] Kalangan konservatif di Kauman menuduh balik Ahmad Dahlan menciptakan bidah baru dalam beragama karena mengajarkan kesenian Barat dengan menggunakan anotasi musik.[59] Tuduhan serupa juga dilontarkan dalam urusan perempuan.[60] Gerakan Muhammadiyah dituduh sebagai gerakan orang kafir, kiai palsu dan bahkan diancam akan dibunuh di Banyuwangi.[61]

Pada masalah pemikiran agama tentang perempuan, sedikit sekali bukti adanya keterkaitan Ahmad Dahlan dengan ide-ide reformis seperti

---

[57]M. Rusli Karim, "Mempertanyakan Kembali kontribusi Muhammadiyah", dalam *Muhammadiyah Digugat* (2000), hlm. 14.

[58]Alwi Shihab, *Membendung Arus* (1998), hlm. 119.

[59] Adi Nugraha, *K.H. Ahmad Dahlan* (2009), hlm. 55.

[60]Sutrisno Kuyoto, *Kiai Haji Ahmad Dahlan* (1998), hlm. 143.

[61]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Organization under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), hlm.162-163.

Qosim Amin di Mesir atau Maulavi Chiragh Ali di India. Para penulis biografinya seperti Sutrisno Kutoyo dan Ali Nugraha dan penulis lain seperti Alwi Shihab tidak menyinggung karya-karya tersebut sebagai pandangan yang memengaruhi gerakan pembaruan Ahmad Dahlan. Ada tiga kemungkinan yang dapat direkonstruksikan. *Pertama*, masalah status perempuan sudah menjadi isu global dan tantangan aktual dimasanya. *Kedua*, para penulis mengenal nama Abduh, Rasyid Ridha sebagai redaktur jurnal *Urwatul-Wustha* dan *al-Manar* di mana penulis lain sebagai kontributor. *Ketiga*, adanya anggapan bahwa masalah perempuan suatu hampiran semata dari isu-siu yang lebih krusial seperti kemiskinan dan Kristenisasi.

Namun berbagai sumber seperti Adabi Darban, Munir Mulkan dan Haedar Nashir menyebutkan bahwa masalah pendidikan, partisipasi sosial dan kemandirian spiritualitas perempuan pernah menjadi isu kontroversial. Bahkan mendorong anak perempuan naik sepeda untuk memperluas kesempatan mencari ilmu dituduhkan sebagai "Kristenisasi halus" oleh kalangan ulama tradisional pada masanya.[62]

3. Respons Muhammadiyah terhadap Feodalisme Tradisional

Menempatkan faktor internal budaya Jawa sebagai faktor awal munculnya Muhammadiyah lebih memadai dan memiliki muatan otonomi yang kuat daripada mengandaikan pengaruh gagasan pembaruan dari luar. Faktor internal ini dapat dimaknai sebagai sikap yang dimanifestasikan oleh satuan sosial (*social unit*) yang ditentukan oleh dua faktor; '*pertama*, peranan tradisi yang berubah dan berkembang sesuai dengan zaman';

---

[62]Wawancara dengan Ahmad Adabi Darban, mantan ketua Majelis Pustaka PP Muhammadiyah, di Kauman Yogyakarta pada 15 Maret 2010, Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, mantan Sekretaris Majelis Budaya PP Muhammadiyah 2000-2005 pada 18 Maret 2010 dan wawancara dengan Haedar Nashir, Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2005-2010 di Yogyakarta pada 31 Januari 2010.

kedua, penghayatan sesuatu yang suci sebagai dasar untuk bersikap religius, baik perseorangan maupun kelompok.[63] Sikap tersebut termanifestasi dalam formulasi religius kritis sesuai dengan basis sosial yang dimilikinya, yaitu kelompok santri kota. Sikap kritis tersebut diarahkan pada tradisi Islam tradisional yang dipandang tidak memadai dalam menyikapi transisi budaya di sekitarnya akibat proses liberaliasi dam modernisasi yang berlangsung di wilayah urban seperti Yogyakarta. Kondisi tersebut mencerminkan antitesis dari pendapat Abercrombie bahwa norma-norma Islam tradisional tidak berkesesuaian dengan pengalaman hidup Ahmad Dahlan sebagai bagian dari komunitas santri kota yang mandiri dan egaliter dan tantangannya menghadapi hegemoni keraton, dominasi kolonial dan penetrasi Kristen.

Meletakkan posisi sosiokultural Muhammadiyah tidak dapat dipisahkan dari sosok Ahmad Dahlan sebagai representasi dari suatu kelompok Muslim pada masa itu. Di Jawa, kelompok sosial dikaitkan dengan varian masyarakat yang dirumuskan oleh Cliffort Geertz dengan varian priayi, santri dan abangan. Ia menjelaskan varian tersebut sebagai berikut:

> Abangan mewakili sikap yang menitik-beratkan segi-segi sinkretisme Jawa yang menyeluruh, dan secara luas berhubungan dengan unsur-unsur petani di antara penduduk; santri yang mewakili sikap menitik beratkan pada segi-segi Islam dan sinkritisme tersebut; pada umumnya berhubungan dengan unsur perdagangan (maupun juga unsur-unsur tertentu di antara para petani); priayi yang sikapnya menitikberatkan pada segi-segi Hindu dan berhubungan dengan unsur-unsur birokrasi".[64]

Pendapat tersebut memicu kritik dari berbagai pihak, utamanya pada sarjana dengan latar budaya Jawa seperti Koentjaraningrat[65] dan

---

[63]Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa* (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 1.

[64]Cliffort Geertz, *The Religion of Java* (London: Free Press: London, 1964), hlm. 6.

[65]Koentjaraningrat," The Javanese of South Central Java" dalam George Peter Murdock (ed.), *Social Structure in Southeast Asia* (Chicago: Quadrangle Books, 1960).

Muhtarom.[66] Pada kenyataannya, sebagaimana dijelaskan oleh Koentjaraningrat stratifikasi sosial masyarakat Jawa terdiri atas dua varian yaitu horizontal dan vertikal.[67] Varian Horizontal terdiri dari empat sub-strata yaitu *ndara* (bangsawan); priayi (birokrat; pegawai administrasi); wong dagang (atau saudagar (pedagang) dan *wong cilik* (rakyat kecil). Pembagian ini lebih mencerminkan varian horizontal yang terkait dengan aspek sosial yang mencakup pandangan dunia dan gaya hidup serta orientasi politik dan ekonomi. Sedangkan varian vertikal mencakup aspek keyakinan dan tradisi keagamaan.

Kalangan *ndara* (bangsawan) terdiri dari para keturunan swapraja di Surakarta, yaitu Kasunanan dan Mangkunegaran serta Yogyakarta yang terdiri dari Kesultanan dan Pakualaman sebagai hasil pemisahan Perjanjian giyanti pada 1743, baik dari garis keturunan ayah maupun ibu. Mereka terbagi dalam berbagai pangkat sesuai dengan derajat kekerabatannya. Keberadaan mereka masih tetap terjaga sampai saat ini karena sistem kekerabatan yang dijaga secara ketat. Sementara varian priayi telah mengalami perubahan dari waktu ke waktu. Di masa kejayaan kerajaaan Mataram, priayi terdiri dari keluarga dari para pegawai administrasi kerajaan atau disebut *pamong praja* atau *abdi dalem*.[68]

Dalam kosmologi kekuasaan Jawa, hak dan kewajiban seseorang sangat ditentukan posisi *ascribed* yang melekat dan berlaku secara hierarkis. Kosmologi ini berawal dari konsep keluarga 'yang melebihi dunia moral yang diberi ciri saling memiliki kewajiban'. Orang tua priayi digambarkan sebagai 'wakil kehidupan' yang memiliki kewajiban perhatian, pengayoman dan perlindungan. Sebagai imbal balik mereka mendapatkan status lebih tinggi dari anggota keluarga lain yang

---

[66]Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan* (Jakarta: INIS, 1988).

[67]R.M. Koentjoroningrat, " The Javanese of South Central Java" (1960), hlm. 88.

[68]Koentjaraningrat, *The Javanese of South Central Java* (1957), hlm. 90-91

dihormati menjadi *pepundhen* (junjungan).[69] Masyarakat adalah perluasan dari keluarga, termasuk sistem hierarkinya. Mereka yang memiliki kedudukan lebih tinggi dinisbahkan sebagai orang tua bagi mereka yang lebih rendah, baik pangkat maupun tingkat ekonominya. Asas-asas kekuasaan priayi dalam sistem sosial Jawa dirumuskan secara sistematis oleh Ki Hajar Dewantara dalam *Ing ngarso sung tulodo*, memberi contoh sehingga orang lain akan mengikuti dasar keyakinanya. *Ing madya mangun karso,* mendorong kemauan dan kreatifitas, dan *tut wuri handayani,* membantu perkembangan dan tanggung jawab. Dengan demikian, Seorang pemimpin (ayah, priayi, *ndoro*, raja, penguasa) adalah penujuk jalan, pengayom, pengasuh dan pembimbing bagi mereka yang perlu di bimbing (anak, *wong cilik*, rakyat).[70]

Pada masa politik etis, priayi mengalami perluasan makna yang mencakup para pegawai birokrasi kolonial dan mereka yang berpendidikan tinggi dari keturunan priayi tradisional. Mereka dibagi secara hierarkis mulai dari pegawai rendahan (juru tulis, guru sekolah, pegawai kantos pos dan pegawai kereta api) dan pegawai tinggi yang menduki jabatan di kota-kota besar. Zaini Muchtarom mencatat terjadinya mobilitas vertikal status sosial para priayi seiring dengan menguatnya birokrasi kolonial dan melemahnya kekuasaan politik tradisional dari empat swaparaja. Para priayi mendapatkan legitimasi politis dan ekonomis sehingga memungkinkan mereka menembus sistem kekerabatan kelompok bangsawan melalui perkawinan antar golongan dan peniruan terhadap gaya hidup mereka.[71]

Perlu dicatat bahwa dalam kerajaan Jawa di Surakarata dan Yogyakarta terdapat kelompok yang membedakan status sosial mereka yaitu

---

[69]Neil Mulder, "Ideologi kepemimpinan Jawa" dalam Hans Antlov, *Kepemimpinan Jawa: Perintah halus, Pemerintahan Otoriter*, edisi Indonesia oleh P. Sumitro (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 83.

[70]*Ibid.*, 84.

[71]Koentjaraningrat, *The Javanese of South Central Java*, (1957), hlm. 90-91. Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, (1988), hlm. 4.

sentana dalem atau kerabat raja yang digolongkan sebagai *ndara* atau bangsawan. Pada urutan kedua terdapat *abdi dalem* yaitu para pegawai administrasi kerajaan dan ketiga adalah *kawula dalem* yaitu rakyat atau kelompok yang diperintah dan dilindungi.[72] Dalam istilah lain *kawula* disebut *wong cilik* (rakyat kecil) digambarkan sebagai para petani kecil di pedesaan, golongan buruh dan pekerja kasar di perkotaan.[73]

Sedangkan *wong dagang* atau saudagar, yaitu mereka yang terlibat dalam kegiatan ekonomi dan menguasai pasar-pasar di kota-kota kecil dan kota besar. Pada umumnya mereka mengembangkan subkultur tersendiri dan tidak mengalami mobilitas vertikal sebagaimana kalangan priayi meski secara ekonomi mereka dapat dikatakan berlebih. Meski demikian, terdapat perbedaan varian tersebut di Surakarta dan Yogyakarta. Sebagaimana ditelaah oleh Soedarmono bahwa terjadi pola hubungan yang antagonistis antara kalangan bangsawan dan priayi dengan para saudagar yang bermukim di wilayah Laweyan. Wilayah ini lebih dahulu berkembang menjadi sentra perdagangan sebelum pusat kerajaan Mataram dipindahkan ke Surakarta. Sebaliknya, tidak terdapat kisah permusuhan serupa di Yogyakarta.

Adapun varian vertikal mencakup stratifikasi berdasarkan keyakinan keagamaan. Kriteria yang digunakan untuk membedakan varian ini adalah: *Pertama*, partisipasi dalam ritual dan upacara keagamaan dengan kepercayaan sebagai aspek yang tidak terpisahkan dari keanggotaan golongan. *Kedua,* sistem kepercayaan dan ritual agama akan menandai suatu kelompok tertentu dan *ketiga,* sistem kepercayaan mengacu pada latar belakang sejarah tertentu.[74]

---

[72]Soeratno, "Revolution and Social Transition in Surakarta 1945-1950", dalam Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, (1988), hlm. 3.

[73]Koentjaraningrat, *The Javanese of South Central* Java, (1957), hlm. 91-92 dan Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*, (1988), hlm. 5.

[74]B. R. Scharf, *The Sociological Study of Religion* (New York: Harper & Row, 1971), hlm. 40.

Pengelompokan tersebut dapat digunakan untuk melihat klasifikasi kepercayaan seperti hindu, Buddha, Islam, Kristen dan sebagainya serta mengidentifikasi varian yang ada dalam suatu kelompok keyakinan. Dari kriteria inilah muncul varian santri dan abangan yang secara rancu digabungkan oleh Cliffort Geertz dalam aspek horizontal sebagaimana dibahas di atas. Santri merupakan kelompok orang Islam yang taat menjalankan ritual keagamaan seperti shalat lima waktu, pergi ke masjid, berpuasa, pergi haji dan bersedekah secara konsisten. Mereka juga merayakan hari-hari besar Islam serta mengidentifikasikan dan menunjukkan kebersatuannya (*belongness*) dengan kelompok Islam lainnya. Sebaliknya, kelompok abangan merupakan kelompok Islam sinkretis yang menitikberatkan pada perpaduan Islam dan tradisi Jawa yang mengandung unsur-unsur Budha-Hindu seperti cerita wayang dan ritual-ritual. Tidak ada pembahasan secara rinci dari mana istilah abangan berasal. Hanya saja Zaini Muchtarom menegaskan bahwa abangan bukan merupakan antitesis dari santri melainkan sebagai padanan.[75] Namun perlu ditegaskan bahwa santri dan abangan merupakan padanan yang beroposisi biner.

Sependapat dengan Koentjaraningrat dan Muchtarom, varian horizontal dan vertikal dapat bersimbiosis dan membentuk berbagai sub-varian. Muchtarom menengarai adanya *ndara* yang abangan dan *ndara* santri. Ada priayi santri dan priayi abangan, pedagang santri dan pedagang abangan serta *wong cilik* abangan dan *wong cilik* santri. Hal yang perlu ditambahkan dalam katergori ini adalah aspek geografis dari varian santri dan abangan karena pada kenyataannya ada kelompok santri yang berada di pedalaman di mana pesantren-pesantren dan lingkungan pendukungnya berada, termasuk sistem ekonomi agrarisnya dan kelompok santri yang bermukim di perkotaan dengan sistem pendukungnya berupa kepegawaian dan perdagangan. Uraian di atas dapat dipetakan sebagai berikut:

---

[75]Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa* (1988), hlm. 7.

a. Kelompok politik struktural: *ndoro*, priayi dan *wong-cilik*. Priayi adalah mereka yang menduduki posisi politis yang bersifat struktural sejak masa kerajaan, kolonial dan republik. Dibandingkan dengan kalangan *ndara,* kelompok priayi memiliki karakter yang lebih dinamis sehingga memunculkan sub-varian baru. Priayi tradisional adalah para pejabat yang terikat dengan keraton, termasuk para bupati dan jabatan yang lebih rendah.[76] Sedangkan priayi modern adalah kelompok baru yang terdiri dari para keturunan priayi tardisional yang secara ideologis menolak mewarisi jabatan ayahnya dan memilih profesi baru karena pendidikan tinggi yang diperolehnya, dan kalangan di luar keluarga bangsawan yang direkrut pemerintah kolonial sebagai pegawai. Penerimaan kelompok kedua ini didasarkan pada pertimbangan kesetiaan yang diperoleh karena mereka dinaikkan derajatnya. Dalam istilah Sartono Kartodirdjo mereka akan 'lebih katolik dari Paus.'[77] Dalam masa pergerakan nasionalisme, priayi modern mendapat perluasan makna yang mencakup para intelektual, baik dari kalangan bangsawan atau kalangan *wong cilik* yang menduduki berbagai profesi, birokrasi dan kantor-kantor pemerintah. Mereka termasuk penggerak revolusi Indonesia menuju kemerdekaan dan pemerintahan setelahnya.[78]
b. Sebaliknya, *wong cilik/wong* biasa adalah mereka yang tidak terikat dalam posisi struktur tersebut. Pada masa sekarang varian tersebut semakin kabur karena terjadinya mobilitas vertikal yang sangat leluasa seiring dengan proses demokratisasi yang terjadi di Indo-

[76] Koentjaraningrat, "The Javanese of South Central Java" dalam George Peter Murdock (ed.), *Social Structure in Southeast Asia* (Chicago: Quadraangle Books, 1960), hlm. 89.

[77] Sartono Kartodirdjo, "Perkembangan Runtuhnya Aristokrasi Tradisional Jawa" dalam Hans Antlov, *Kepemimpinan Jawa: Perintah halus, Pemerintahan Otoriter*, edisi Indonesia oleh P. Sumitro (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), hlm. 39.

[78] *Ibid.*, hlm. 42-43.

nesia. Kelompok politik dapat dibagi dua jika dikaitkan dengan varian Islam yaitu: priayi santri dan priayi abangan serta *wong cilik* santri dan *wong cilik* abangan.

c. Kelompok ekonomi: Priayi, saudagar/pedagang dan petani. Priayi merepresentasikan kelompok ekonomi berbasis gaji (baik pada masa kerajaan, kolonial maupun pada masa republik). Saudagar/pedagang merupakan kelompok yang terlibat dalam ekonomi atau proses pertukaran barang, baik yang mereka produksi sendiri atau mereka mengambil barang dari pihak lain (*kulakan*). Petani merupakan penyedia komoditas seperti hasil pertanian dan perkebunan. Pengelompokan ini dapat menimbulkan dilema jika dipahami secara hierarkis. Pemahaman yang bersifat linier dapat membantu mengurai ketegangan tersebut dengan mengasumsikan bahwa kategori ini tidak berbanding lurus dengan akumulasi modal dan kekayaan pada masing-masing varian. Bisa jadi saudagar atau petani memiliki kekayaan yang lebih besar secara nominal daripada priayi. Namun dari segi status sosial priayi dapat dipandang lebih tinggi dari saudagar atau petani.
d. Kelompok Agama: dibagi menjadi dua varian santri dan abangan sebagaimana dijelaskan sebelumnya.

Untuk keperluan analisis konteks Muhammadiyah, di bawah ini dipetakan varian kelompok santri yang berperan sebagai basis sosialnya:

a. Kelompok agama dan politis: santri priayi dan santri biasa serta abangan priayi dan abangan biasa;
b. Kelompok agama dan ekonomi: santri priayi, santri pedagang dan santri petani serta abangan priayi, pedagang abangan dan petani abangan;
c. Kelompok agama dan aspek geografis: santri perkotaan dan santri pedalaman.

Jika dikaitkan dengan aliran teologisnya, varian santri dapat dibedakan menjadi:

a. Aspek teologis: santri tradisional dan santri puritan. Santri tradisional adalah komunitas Islam yang mengikuti tradisi mazhab-mazhab dalam Islam dan bersikap adaptatif terhadap budaya-budaya lokal pra-Islam. Mereka pada umumnya mengklaim sebagai pemelihara konsensus Hijaz yang menolak gerakan pembaruan yang bersifat wahabisme. Sedangkan santri puritan adalah kelompok Islam yang mencoba melakukan pemurnian agama Islam dari unsur-unsur budaya lokal demi menemukan *elan* kemajuan (*progress)* untuk merespons perkembangan zaman. Pada umumnya mereka dianggap mendapatkan pengaruh dari gerakan pembaruan di Timur Tengah –di antaranya, dan– tidak selalu identik dengan gerakan Wahabi.
b. Aspek politis struktural: santri *ndara*, santri priayi dan santri biasa. Santri *ndara* adalah kerabat kerajaan yang taat menjalankan syariat Islam yang terdapat di kerajaan Islam di pesisir utara, meski tidak menutup kemungkinan adanya santri *ndara* di pedalaman seperti Surakarta dan Yogyakarta. Santri priayi adalah kelompok santri yang menjadi *pareng praja* atau *abdi dalem pametakaan* (pegawai putihan raja) pada masa kerajaan Mataram Surakarta dan Yogyakarta. Mereka umumnya tinggal mengelompok di kampung *mutihan* atau kampung Kauman yang diambil dari kata kaum iman. Santri biasa adalah mereka yang tidak termasuk dalam dua kriteria tersebut.[79]
c. Aspek geografis: santri pedalaman/desa dan santri kota. Santri pedalaman/desa adalah komunitas santri yang tinggal di sekitar pesantren sebagai pusat pembelajaran Islam tradisional. Mereka memiliki sistem sosial yang berpusat dari pemimpin pesantren

[79]Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa* (1988), hlm. 6-10.

yang disebut kiai yang dipandang besar dan masyhur (*muktabar*) dan memiliki ilmu dan kemampuan lebih dari rata-rata orang. Menurut Dlofir, komunitas ini juga mengembangkan semacam feodalisme setara dengan feodalisme keraton dengan kiai dan kerabatnya sebagai puncak status sosial. Sedangkan santri kota adalah mereka yang hidup di pusat-pusat kekuasaan politik seperti Surakarta, Yogyakarta, Demak, Cirebon, Tuban, Gresik dan sebagainya. Sebagian dari mereka menjadi *pamong praja.*

d. Aspek ekonomis: santri priayi, santri pedagang dan santri petani. Santri priayi dalam kategori ini adalah mereka yang bekerja sebagai pegawai yang mendapatkan gaji dari pekerjaannya. Santri pedagang adalah mereka yang memiliki usaha ekonomi seperti saudagar di Laweyan Surakarta dan Kauman Yogyakarta.

Dalam sejarah, dua varian santri ini berkembang dalam konteks sosio-ekonomi dan politik berbeda. Samanhoedi merepresentasikan santri pedagang dari sisi kategori ekonomi dan sekaligus sebagai santri biasa dari sisi politik-struktural yang kemudian membentuk organisasi politik Sarekat Dagang Islam. Sebutan santri biasa menjadi berbeda dengan kelompok Islam abangan. Meski tidak menempuh pendidikan formal di pesantren, namun Samanhoedi tergolong sosok religius karena ibadahnya yang kuat dan mendapatkan gelar haji setelah pergi ke Mekah. Namun, ia tidak menganggap dirinya sebagai ahli agama yang perlu mendapat gelar kiai. Bahkan, menurutnya sebutan kiai di depan namanya dipandang sangat tidak tepat. Islam dalam pandangan Samanhudi adalah sesuatu yang 'terberi' (*ascribed*) dan agama natural (*natural religion*) yang membedakannya dengan orang asing (Belanda, Eropa dan China) dan non-muslim.[80]

---

[80]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), hlm. 106-107.

Sedangkan santri priayi diwakili oleh Ahmad Dahlan dengan jabatan penghulu keraton dan menguasai ilmu-ilmu agama Islam secara sistematis melalui pendidikan formal di pesantren. Uniknya, meski tergolong santri priayi, Ahmad Dahlan juga menjalankan aktivitas berdagang sebagaimana Samanhoedi. Dalam riwayat biografinya, aktivitas perdagangan Ahmad Dahlan dipandang sebagai pekerjaan tambahan. Dengan kata lain, pekerjaannya sebagai penghulu keraton lebih digunakan sebagai basis material menentukan posisi sosialnya. Ini adalah kecenderungan kalangan priayi. Kepangkatan struktural dipandang lebih tinggi daripada aktivitas dagang meski tidak menjanjikan jaminan finansial yang berarti. Priayi berada pada urutan tengah dalam struktur masyarakat Jawa. Sementara petani kecil dan buruh menempati urutan paling bawah.

Perbedaan kategori sosial tersebut memberi pengaruh berbeda dalam merespons masalah-masalah aktual dan strategis yang dihadapi. Bahkan sempat memicu ketegangan antara anggota Sarekat Islam dan anggota yang berlatar belakang Muhammadiyah yang dipaksa keluar dari organisasi karena dinilai bersikap kooperatif dengan pemerintah kolonial Belanda. Memang sejak awal berdirinya, Sarekat Islam telah menunjukkan kecenderungan non-koopeatif yang bersifat politik.[81]

Secara sosio-kultural, Muhammadiyah lahir dari gagasan kelompok santri muda di kampung Kauman Yogyakarta. Kampung Kauman tidak dapat dipisahkan dari keberadaan Masjid Agung Yogyakarta yang dibangun sebagai pelengkap Kerajaan Mataram Yogyakarta. Untuk mengurus segala keperluan masjid, Sultan menunjuk beberapa penghulu yang diberi pangkat sebagai *bupati nayaka*. Penghulu dan segenap aparatnya disebut dengan *abdi dalem pamethaan* (pegawai putihan). Tempat tinggal para pejabat kemasjidan ini disebut *pakauman* yang artinya tempat

---

[81]Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*: *Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal* (Surabaya: LPAM, 2002), hlm. 146.

tinggal para *kaum*. Nama inilah yang kemudian berkembang menjadi Kauman. Kampung ini berawal dari beberapa keluarga ulama yang ditugaskan oleh sultan untuk mengurus masjid keraton dan berkembang melalui ikatan perkawinan endogam antar kerabat. Para ulama ini adalah pegawai keagamaan sultan seperti khatib, lurah berjamaah, kepala *abdi dalem* haji, *wedana* dan *kanjeng penghulu*.[82]

Umumnya, mereka tidak bergaji cukup karena kedudukan tersebut bersifat kehormatan. Mereka inilah yang masuk dalam kelompok santri priayi. Untuk mencukupi kebutuhan hidup, mereka melakukan kegiatan ekonomis seperti mengusahakan batik, berdagang perhiasan dan tekstil. Dibandingkan dengan Laweyan yang merupakan sentra industri batik, Kauman hanya merupakan sentral kerajinan batik tulis halus. "Kesibukan tersebut bermula dari kesibukan pengisi waktu luang bagi para istri *abdi dalem* dan kemudian menjadi sumber tambahan ekonomi keluarga yang dapat bersaing dengan penghasilan jabatan suaminya".[83] Pada akhirnya banyak dari mereka yang berhasil dalam mengembangkan usahanya dan menjadikan kampung Kauman sebagai kampung santri kota yang mandiri.

Perbedaan lainnya adalah jarak sosiokultural dengan kerajaan Mataram. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya Laweyan memiliki pembatas sosiokultural yang sangat tegas dengan keraton Mataram Surakarta. Bahkan, mereka menganggap diri mereka lebih tua daripada kalangan keraton. Mereka adalah keturunan Ki Ageng Nis yang diberi tanah perdikan (tanah otonom) oleh Sultan Hadiwijaya pada abad ke-16. Ia adalah tokoh spiritual Islam dan sahabat karib Ki Ageng Pemanahan, pendiri Kerajaan Mataram.[84] Laweyan lebih dahulu berkembang menjadi

---

[82]Ahmad Adabi Darban, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah* (Yogyakarta: Terawang, 2000), hlm. 13-16.

[83]*Ibid.*, hlm. 24.

[84]Heddy Lugito, Arief Ardiansyah dan Mukhlison S. Widodo, "Monumen Kejayaan Juragan Batik" dalam *Spirit Ekonomi Santri*, *Gatra* Edisi Khusus Oktober 34-35.

sentra perdagangan sebelum pusat kerajaan Mataram dipindahkan ke Surakarta.

Pada umumunya, masyarakat Laweyan tidak tertarik dengan gaya hidup priayi beserta gelar-gelarnya. Mereka juga tidak tertarik mendekati kalangan *ndoro* atau bangsawan dan bahkan bersikap sinis. Ada cerita yang sangat populer tentang penolakan warga Laweyan untuk membantu Paku Buwono II yang mengasingkan diri karena terjadi kerusuhan. Raja meminta bantuan kuda dan kereta milik saudagar kaya namun ditolak dengan alasan akan digunakan sendiri. Karena penolakan tersebut raja melarang anak keturunannya untuk menikah dengan orang Laweyan.[85] Konon yang paling gigih menolak adalah para *mbokmase*, para juragan perempuan karena tidak rela kudanya digunakan oleh orang yang suka berselir.[86]

Sebaliknya, Ahmad Dahlan tidak menunjukkan sikap antagonisme terhadap pihak keraton meskipun sebelumnya pernah terjadi ketegangan dengan kalangan ulama *sepuh* (senior) tentang masalah arah kiblat dan amalan-amalan agama. Bahkan, ayahnya adalah *abdi dalem* dengan jabatan katip (khatib) yang mengurus Masjid Besar dan urusan-urusan seremonial keagamaan. Ahmad Dahlan sendiri pada akhirnya menggantikan posisi sebagai khatib keraton ketika ayahnya wafat. Bahkan ia menikahi seorang wanita dari kerabat dekat keraton Yogyakarta sebagai istri keduanya.[87]

Posisi inilah yang cukup membingungkan beberapa pengamat Muhammadiyah, yakni berkenaan dengan bagaimana Ahmad Dahlan

---

[85]Soedarmono, *Mbokmase: Pengusaha Batik di laweyan Solo Awal Abad Ke-20* (Jakarta: Yayasan Warna Warni Indonesia, 2006), hlm. 112.

[86]Lebih lanjut tentang kedudukan *mbokmase* akan dibahas dalam bagian berikutnya.

[87]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan*, 49-50 dan Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya* (Yogyakarta: PP Aisyiyah, 1990), hlm. 14-15.

mendamaikan ideologi gerakannya yang bersifat puritan dalam menghilangkan unsur-unsur sinkretis Jawa terhadap Islam yang disebut takhayul, bid'ah dan khurafat (TBC) dengan posisinya sebagai khatib keraton Mataram sebagai pusat sinkretisme budaya Jawa? Tampaknya masalah ini tidak secara detail diteliti, baik oleh Alwi Shihab maupun meneliti lainnya. Kritik tajam Ahmad Dahlan lebih diarahkan pada kelompok santri tradisional di mana ia sendiri mengeyam pendidikan formalnya.

Tidak seperti umumnya para santri pesantren tradisional yang sangat taat dan fanatik terhadap ajaran gurunya, Ahmad Dahlan justru bersifat kritis dan karenanya ia berpindah dari satu pesantren ke pesantren yang lain. Sikapnya yang teguh terhadap kemurnian Islam telah ditunjukkan sejak muda dan sempat menyulut kemarahan para ulama senior ketika memindahkan arah kiblat Masjid Besar keraton.[88] Dengan dukungan Sultan, para ulama senior menghancurkan masjid kecil di kediamannya yang digunakan untuk mengajarkan gagasan-gagasan pembaruannya. Setelah peristiwa tersebut Ahmad Dahlan pergi ke Mekkah untuk memperdalam pengetahuan agamanya. Sumber lain menyebutkan bahwa keberangkatannya ke Mekah adalah karena diasingkan akibat insiden tersebut.[89]

Secara politis struktural, latar belakang Ahmad Dahlan sebagai bagian dari ulama keraton dan posisinya sebagai 'katip amin' Masjid Keraton membentuk sikap yang kooperatif jika tidak dapat dikatakan dekat dengan kekuasaan. Sikap inilah yang nantinya mewarnai corak Muhammadiyah sebagai lembaga yang responsif-adaptif terhadap pemerintah. Aspek Adaptif melahirkan sikap responsif yang selektif yang masih memberi ruang bagi sikap kritis dibandingkan dengan sikap

---

[88]Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement, (*1973), hlm. 74, Alwi Shihab, *Membendung Arus*, 1998, hlm. 111.

[89]Rinkes dan Robert van Neil dalam Alwi Shihab, *ibid*., hlm.110-111.

responsif-adoptif. Kedekatan Ahmad Dahlan dengan kehidupan keraton tampak ketika ia menikah dengan kerabat keraton yang menjadi istri keduanya. Perkawinan tersebut dimaksudkan agar ide-ide pemurnian Islam dapat berkembang dalam keraton. Menurut catatan Suratmin, perkawinan tersebut cukup efektif mendorong para kerabat keraton untuk mengikuti ajaran Ahmad Dahlan.[90]

Menurut tokoh Muhammadiyah sikap kooperatif dan adaptatif Ahmad Dahlan dilakukan berkenaan dengan masalah-masalah yang tidak bertentangan secara substantif dengan akidah yang diyakininya. Bandingkan dengan Samanhoedi sebagai tokoh pendiri Syarikat Dagang Islam (SDI) yang secara tegas mengambil jarak dari kekuasaan Mataram. Laweyan sejak awal telah memberikan corak masyarakatnya yang mandiri dan non-kooperatif terhadap segala bentuk kooptasi kekuasaan, termasuk pemerintah kolonial.

Secara ekonomis, Ahmad Dahlan dapat dikelompokkan pada pedagang menengah. Dalam catatan biografinya disebutkan bahwa tugas utama Ahmad Dahlan adalah menjadi Khatib Amin Masjid Jami' keraton. Disela-sela waktunya ia berdagang batik sampai ke berbagai kota. Secara geografis dapat diamati sampai saat ini, Kauman bukan merupakan sentra industri batik yang besar. Sentra-sentra tersebut justru berada di Selatan dan Barat Daya Keraton seperti Karangkajen, Prawirotaman, Jogokaryan, Ngasem dan sekitarnya. Sedangkan Kotagede merupakan sentra industri emas dan perak. Posisi ekonomi Ahmad Dahlan dalam bisnis batik dapat dikatakan sebagai 'pedagang tengah' (*middle agent)* dalam mata rantai industri batik. Posisi sebagai pedagang 'tengah' mengharuskan Ahmad Dahlan untuk memiliki keterampilan kooperatif seperti 'negosiasi' dan mencari 'jalan tengah' antara pengusaha dan pembeli.

Dalam kategorisasi di atas, Ahmad Dahlan termasuk sosok yang cukup unik jika dilihat dari aspek horizontal dan vertikal. Secara vertikal

---

[90]Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan (*1990), hlm. 37-38.

ia termasuk golongan santri karena pekerjaan formalnya sebagai *abdi dalem pamethakaan*. Sedangkan dari sisi ekonomis, ia seorang pedagang batik yang dalam berbagai sumber disebut sebagai pekerjaan sampingan meski memberikan kontribusi ekonomis yang lebih besar.[91] Dalam satu kalimat Ahmad Dahlan adalah seorang santri kota priayi dan pedagang. Sedangkan sosok Samanhoedi dari Laweyan adalah saudagar dari kalangan santri biasa.

B. Konteks Ekonomi dan Perkembangan Muhammadiyah

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kebangkitan ekonomi pribumi memiliki peran yang signifikan terhadap munculnya berbagai organisasi sosial-politik masyarakat Islam. Dukungan tersebut meliputi finansial, tenaga dan pemikiran yang menjadikan Muhammadiyah sebagai organisasi yang kuat dan mandiri. Para pengurus fase awal perkembangan Muhammadiyah adalah para santri kota yang memiliki basis perdagangan yang relatif kuat meski mengalami marginalisasi kebijakan kolonial. Seiring dengan perubahan politik dan sistem ekonomi pasca-kemerdekaan, kelompok santri justru mengalami kemunduran ekonomi yang berdampak pada eksistensi organisasi-organisasi yang bangun, baik organisasi politik maupun sosial.

1. Kejayaan Ekonomi Santri Kota dan Perkembangan Muhammadiyah

Berbeda dengan kebangkitan organisasi sosial-politik sekuler atau nasionalis seperti Budi Utomo (1908) dan Taman Siswa (1922) yang lebih bertumpu pada pendidikan dan intelektualitas, Muhammadiyah berkembang dengan basis perdagangan.[92] Para elite santri, baik Ahmad

---

[91]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan,* 1998, Suratmin, Nyai Dahlan, (1990), Adi Nugraha, K.H. Ahmad Dahlan, Biografi Singkat, 2009.

[92]Van Neil, *Munculnya Elite Modern* (1984), hlm. 88 dan 312.

Dahlan maupun Samanhoedi, menggunakan jaringan perdagangan batik sebagai sarana untuk memperluas misi organisasinya. Samanhoedi menggalang solidaritas politik untuk membangkitkan kesadaran kolektif terhadap perilaku diskriminatif pemerintah kolonial. Ia menggunakan Islam sebagai identitas pribumi yang membedakannya dengan orang asing, Belanda, Eropa dan Cina. Terbukti dukungan tersebut membuat Muhammadiyah berkembang lebih pesat. Dukungan tersebut diperoleh dari para pedagang yang membentuk kelas menengah Muslim yang, bukan saja tertarik dengan pendidikan modern tetapi juga kuat secara ekonomi dari profesi mereka sebagai saudagar dan pedagang. Dukungan mereka menyebabkan Muhammadiyah dari organisasi yang sifatnya lokal sesudah 1920 sampai ke berbagai kota di Jawa dan Sumatra. Langkah sukses ini tidak lantas mengubah orientasi sosialnya pada masalah pendidikan, amal dan keagamaan.[93]

Menurut catatan Gunadi dan Barus, pada awal perkembangan Muhammadiyah, komposisi anggota yang berprofesi sebagai saudagar mencapai 47%, pamong praja 18,1% dan ulama yang berkisar 12,1 %. Keberadaan para saudagar inilah yang menjadikan Muhammadiyah menjadi organisasi pemberdayaan sosial terkemuka. Kekuatan ekonomi Muhammadiyah dari dukungan para saudagar inilah yang di kemudian hari melahirkan motto: "Hidup-hidupi Muhammadiyah dan jangan mencari hidup di Muhammadiyah." Dengan motto tersebut para saudagar berlomba-lomba menyerahkan zakat dan mewakafkan harta-nya kepada Muhammadiyah untuk mendirikan sekolah, rumah sakit, panti asuhan dan lembaga sosial lainnya.[94]

Menurut Geertz, keterkaitan antara sikap asketik kalangan santri kota di Mojokuto dan perilaku kewirausahaannya mirip dengan etika

---

[93]*Ibid.*, hlm. 239.

[94]Hidayat Gunadi dan Deni Muliya Barus, "Jatuh Bangun Gairah Bisnis Kauman" dalam *Gatra*, Edisi Khusus Oktober 2006, hlm. 14-15.

protestan yang mendorong lahirnya kapitalisme di Barat.[95] Menurut Thohari, kegairahan usaha para santri kota diilhami oleh ajaran berusaha dan beramal yang tertera dalam al-Qur'an dan hadis. Perintah Islam terhadap manusia adalaha dua: beribadah dan berusaha. Perdagang merupakan pengejawantahan dari ajaran berusaha yang dicontohkan Rasulullah. Islam adalah agama orang yang berdagang dan mengangkat derajat orang yang berdagang dengan kehormatan pertama untuk membayar zakat. Keberadaan Muhammadiyah secara signifikan memberikan posisi sosial dan identitas diri kalangan pedagang yang cenderung direndahkan oleh budaya priayi abangan. Kalangan santri kota umumnya sangat membanggakan diri sebagai orang yang dapat memenuhi panggilan Islam untuk beribadah dan berusaha. Karena kesuksesannya dalam berdagang, mereka sering memperolok para priayi abangan pangreh praja sebagai: 'tidak sembahyang dan tidak punya uang.'[96]

Di samping itu, para saudagar dan pedagang memiliki jiwa perantau yang menguntungkan bagi ekspansi dakwah Muhammadiyah yang dalam waktu singkat dapat meluas ke berbagai wilayah sentra industri batik seperti Laweyan, Pekajangan, Tasikmalaya serta sentra industri pribumi lainnya seperti emas dan perak di Kotagede dan industri rokok di Kudus dan Kediri bahkan sampai di luar Jawa seperti Padang, Makassar, Teratai sampai Sumbawa.[97] Basis kekuatan ekonomi pribumi di luar yang dimiliki kelompok China adalah milik kalangan Islam reformis atau yang dipengaruhi oleh gagasan reformisme Islam.[98]

Dukungan mereka inilah yang menjadikan Muhammadiyah sebagai organisasi terkemuka dan terkaya di zamannya. Selain jiwa perantau,

---

[95]Cliffort Geertz, *The Religion of Jav,* hlm. 6 dan seterusnya.

[96]Hajriyanto Thohari, "Robohnya Enterpreneur Santri Kita" dalam *Gatra*, Edisi Khusus Okboter 2006, hlm. 24.

[97]James Peacock, *Gerakan Muhammadiyah Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Cipta Kreatif. 1979), hlm. 72-82.

[98]Hajriyanto Thohari, "Robohnya Enterpreneur Santri Kita," (2006), hlm. 24.

kalangan saudagar dan pedagang memiliki kepribadian yang terbuka, toleran dan egaliter terhadap siapa pun dalam dunia perdagangan. Kepribadian inilah yang menjadi karakter Muhammadiyah pada awal perkembangannya, termasuk interaksinya dengan pemerintah kolonial dan kalangan Kristen yang mendominasi politik kebudayaan pada masa kolonial.

Secara sosial budaya, kalangan santri kota memiliki pola pergaulan sosial yang lebih terbuka, termasuk dalam relasi gender di mana kaum perempuan memiliki andil besar dalam pengelolaan perdagangan. Fenomena *mbokmase* di Laweyan menggambarkan keterbukaan sosial kalangan santri kota terhadap peran kaum perempuan dibandingkan dengan kalangan priayi yang cenderung mengurung dan membatasi gerak mereka dalam lingkungan domestik.[99] Kaum perempuan pedagang ini, selain dinamis dan mandiri, juga merupakan anggota 'Aisyiyah yang dominan pada masa awal perkembangannya. Namun, sangat disayangkan bahwa peran aktif mereka tidak terakomodir dalam buku tuntunan untuk kaum istri yang berjudul *Mendjadi Istri Islam Jang Berarti* yang justru merepresentasikan sosok perempuan kalangan priayi.[100]

Puncak kejayaan kaum santri kota melalui usaha dagangnya yang dimulai pada awal abad ke-20 berlanjut sampai 1960-an berkat 'Program Benteng' pada saat M. Natsir menjadi perdana menteri. Program ini memberi keleluasaan pada saudagar untuk mengelola koperasi dalam mengadakan bahan baku industri dari para importirnya.[101] Melihat keberhasilan ini Geertz dan Peacock memprediksi bahwa kalangan santri

---

[99]Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-kemungkinannya", dalam Lies Marcoes Natsir dan Johan Mueleman, *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual* (Jakarta: INIS, 1993), hlm.130-131.

[100]Isi buku ini akan dibahas lebih lanjut dalam bagian berikutnya.

[101]Hidayat Gunadi dan Deni Muliya Barus, Jatuh Bangun Gairah Bisnis Kauman, Gatra, 2006, hlm. 16.

kota inilah yang akan muncul menjadi kekuatan kelas menengah borjuis di Indonesia. Namun, Gunadi, Barus dan Thohari menengarai melesetnya thesis linier Cliffort Geertz dari Lance Castle dan Richard Robinson dengan tragedi robohnya *enterpreneurship* kalangan santri kota seiring dengan perubahan rezim politik dari Orde Lama menjadi rezim Orde Baru.[102]

2. Kemunduran Ekonomi Santri Kota dan Perkembangan Muhammadiyah

Setidaknya ada dua aspek yang menyebabkan kemunduran dan runtuhnya bisnis santri kota di Indonesia:

a. Perubahan Sistem Ekonomi Orde Baru

Orde Baru lahir dari krisis multidimensional yang diwarisi dari sistem demokrasi liberal pasca-kemerdekaan dan memuncak pada meletusnya peristiwa gerakan 30 September 1965 yang menandai kematian Partai Komunis Indonesia. Indonesia mengalami resesi ekonomi yang sangat parah dan menimbulkan penderitaan rakyat secara merata. Kehadiran Soeharto dan Orde Baru disambut gembira oleh berbagai kalangan, termasuk kalangan Muhammadiyah yang pernah menjadi bulan-bulanan politik NASAKOM pada masa Soekarno. Secara politis, kalangan Muhammadiyah menyambut positif pergantian pemerintahan karena sikapnya yang lebih akomodatif terhadap kelompok Islam. Menurut catatan Tamim, pada masa Orde Baru Muhammadiyah mengalami kemajuan sangat pesat dengan bertambahnya cabang dan ranting serta amal-amal usahanya sehingga kehadiran Muhammadiyah dirasakan manfaatnya oleh masyarakat.[103]

---

[102] *Ibid.*

[103] HM. Darsi Tamim, "Muhammadiyah di Mata Rantai Perjalanan Bangsa" dalam *Muhammadiyah: Sejarah Pemikiran dan Amal Usaha* (Malang: Pusat Dokumentasi dan publikasi Universitas Muhammadiyah Malang, 1990), hlm. 42-43.

Namun secara makro, Orde Baru justru bertanggung jawab terhadap robohnya bisnis santri kota yang sebagian besar adalah fungsionais Muhammadiyah. Tampak perilaku kolutif penguasa militer dengan pebisnis China dalam mengelola aset-aset besar yang ditinggalkan oleh Belanda seperti perkebunan, pertambangan dan industri ekspor strategis. Perilaku kolutif tersebut diikuti dengan kecenderungan nepotis dalam menyediakan pekerjaan bagi anak-anak penguasa militer dan birokrat (*client-businessment*) yang, pada gilirannya, merambah pada bisnis-bisnis yang dikelola secara turun temurun oleh kalangan santri kota seperti garmen dan hasil bumi. Koperasi-koperasi yang mandiri secara politis digantikan oleh kamar dagang (KADIN) yang memanjakan anak-anak militer dan para pejabat.[104] Machasin mencatat kecenderungan serupa dengan munculnya *embourgeoisement* di kalangan anak-anak priayi yang sebelumnya adalah pada birokrat keraton dan ambtenar kolonial.[105] Lemahnya etos kerja para *client-businessment* dicermati. Lev dalam survey Kompas terhadap profesional muda Indonesia pada 1986.[106]

b. Kebijakan Ekonomi Pertumbuhan Kapitalistik dan Budaya Nepotis

Orde Baru cenderung mereinkarnasi politik birokrasi Belanda sebagai mekanisme kontrol politik dan sekaligus menciptakan citra baru kelas menengah yang berorientasi status dan kemapanan. Tidak heran jika kemudian status pegawai negeri kembali menjadi orientasi kalangan terdidik perkotaan, termasuk generasi penerus Muhammadiyah. Tidak

---

[104]Hajriyanto Y. Thohari, "Robohnya Entrepreneur Santri Kita" (2006), hlm. 25.

[105]Aswab Machasin, "The Santri Middle Class: An Insider's View" dalam Richard Tanter dan Keneth Young, *The Politics of Middle Class Indonesia* (Melbourne: Center for Asian Studies, Monash University, 1990), hlm.138-140.

[106]Daniel S. Lev, "Kompas: Young Professionals of Jakarta: Millions in Salary, Lack of Hard Work" *Ibid.*, hlm. 168-174.

sesederhana yang dikatakan Gunadi bahwa perubahan arah orientasi kalangan muda Muhammadiyah sebagai masalah internal karena para saudagar lupa mencetak generasi penerus yang berjiwa bisnis tetapi menyangkut peta ekonomi makro yang tidak lagi menguntungkan bagi para saudagar muslim. Atau dalam istilah Thohari dikatakan bahwa para saudagar tidak lagi fit dalam *survival test* perekonomian Indonesia yang mengarah pada liberalisasi pasar.[107]

Usaha-usaha mandiri para saudagar lambat laun tergerus oleh korporasi-korporasi besar ciptaan KADIN yang minim tradisi dan geneologi *enterpreneurship*. Mereka lantas mengirimkan anak-anaknya ke sekolah sampai jenjang perguruan tinggi dan bahkan sampai ke luar negeri yang memungkinkan mereka memperebutkan posisi-posisi yang secara kultural diisi oleh kalangan priayi seperti pegawai negeri sipil, akademisi dan profesi-profesi manajerial dalam ekonomi modern kapitalistik. Mulkan menengarai kenyataan tersebut sebagai proses priyayinisasi atau borguisisasi Muhammadiyah dalam konteks orientasi pekerjaan dan ekonomi.[108]

Keruntuhan bisnis para saudagar muslim kota ini berimplikasi secara signifikan terhadap *etos* dan perjuangan Persyarikatan Muhammadiyah. Sebagaimana disinyalir para pengamat gerakan Islam modernis seperti Castle, Robinson dan Thohari bahwa keruntuhan bisnis para saudagar paralel dengan kelumpuhan gerakan sosial Islam atau gerakan masyarakat sipil muslim yang mandiri. Kondisi ini diperparah dengan tendensi birokratisasi yang kuat di kalangan organisasi Islam yang menumpulkan sikap kritisnya. Para pengurus yang terdiri dari kalangan saudagar yang mandiri secara ekonomi dan dinamis telah digantikan oleh para guru dan akademisi yang mayoritas adalah pegawai negeri sipil sebagai bagian dari kekuasaan politik. Pada 1916 kaum saudagar mencapai 47%, pamong

---

[107]Hajriyanto, "Robohnya Entrepreneur Santri Kita," (2006), hlm. 25.
[108]Wawancara dengan Munir Mulkan.

praja 18,1% dan Ulama 12,1%. Saat ini dari keseluruhan pengurus Muhammadiyah, lebih dari 75% pengurus pimpinan pusat Muhammadiyah adalah pegawai pada masa kepemimpinan Amien Rais, Sayfii Maarif dan Din Syamsuddin. Kecenderungan ini tetap belum bergeser sampai saat ini.[109]

Hilangnya kemandirian ekonomi Muhammadiyah telah menciptakan babak baru relasi kekuasaan Muhammadiyah dengan negara yang berimplikasi pada arah perjuangannya. Dari sudut pandang pola hubungan negara dan masyarakat sipil yang seharusnya bersifat '*juxtapose*' maka dapat dikatakan bahwa Muhammadiyah pada masa Orde Baru bukan saja kooperatif dan kolaboratif namun juga telah berada pada posisi kooptatif terhadap kekuasaan politik (negara). Hal tersebut dapat dibuktikan dari ketidakmampuan Muhammadiyah mengelak dari keharusan menggantikan asas organisasi dari Islam menjadi asas tunggal Pancasila. Namun demikian, para tokoh kritis Muhammadiyah seperti Kuntowijoyo dan Mulkhan justru melihat posisi ini sebagai suatu posisi kemenangan Muhammadiyah yang telah berhasil menghijaukan birokrasi (Islamisasi Birokrasi) melalui berbagai wadah yang disediakan oleh rezim Orde Baru seperti MUI, ICMI dan organisasi sejenis.[110] Kedekatan yang bersifat kooptatif ini tentu saja berimplikasi pada respons Muhammadiyah terhadap isu-isu strategis seperti masalah perempuan yang mengalami rezimentasi yang sangat sistematis yang belum pernah terjadi sebelumnya.

---

[109]Hidayat Gunadi dan Deni Muliya Barus, "Jatuh Bangun Gairah Bisnis Kauman", *Gatra*, Oktober 2006, hlm. 15-16.

[110]Kuntowijoyo, "ICMI, Mobilitas Sosial dan Demokratisasi" dalam *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 82-83. Wawancara Abdul Munir Mulkhan, pada 18 Maret 2010.

C. Konteks Politik dan Perkembangan Muhammadiyah

Pembahasan tentang konteks politik pada masa formasi dan perkembangan Muhammadiyah dimaksudkan untuk memetakan pola hubungan dan pengaruh keduanya dalam konstruksi gender di Muhammadiyah. Meski tidak pernah menjadi organisasi politik namun perkembangan dan aktivitas dakwah Muhammadiyah tidak dapat dilepaskan dari unsur-unsur politis, baik secara individual maupun secara kolektif. Secara individu, Ahmad Dahlan merupakan sosok yang aktif berpolitik bersama dengan Budi Utomo dan Partai Sarekat Islam. Para pemimpin Muhammadiyah setelah beliau juga tidak steril dari kegiatan politik, baik yang bersifat *high politik* sebagai *political force* yang berperan sebagai *pressure group* kepada pemerintah, pada masa kolonial, era pasca-kemerdekaan maupun dalam aktivitas praktis kepartaian.[111] Politik dalam pandangan para elite merupakan bagian dari strategi dakwah *amar ma'ruf nahi munkar* dengan strategi 'mendiskribusikan nilai-nilai (Islam) ke dalam proses politik. Amien Rais menyebutnya sebagai 'politik garam' sementara Din Syamsuddin mengistlahkan dengan politik alokatif.[112]

Konteks politik secara formal direpresentasikan oleh suatu pemerintahan atau suatu rezim berkuasa dalam kurun waktu tertentu. Kekuasaan formal berpotensi menciptakan ideologi secara discoursif maupun constitutif atau *regimented*.[113] Menurut Nuket Kardam ideologi diskursif adalah suatu konsep yang bersifat *intersubjective meaning* atau *shared understanding* pada level kognitif. Ideologi Konstitutif adalah ideologi yang beroperasi

---

[111]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization Under Ducth Colonialism* (Yogyakarta, Gadjah Mada University, 1978), hlm. 5.

[112]Haedar Natsir, *Dinamika Politik Muhammadiyah* (Malang, UMM Press, 2006), hlm. 104-105.

[113]Michel Foucault.

pada level behaviour yang membentuk perilaku yang terstruktur dan menetap.[114]

Dalam hubungan antara negara dan masyarakat sipil terdapat beberapa pola yaitu *collaborative, complementary and competing relationship*. Pola hubungan tersebut sangat berpengaruh terhadap kontestasi ideologi yang diciptakan oleh negara. Pada pola hubungan *collaborative* terwujud dengan adanya kerja sama yang tulus (*genuine partnership*) dengan tujuan yang sama berdasarkan prinsip saling menghargai, pengakuan otonomi dan independensi masing-masing pihak. Pola hubungan *complementary* tidak dimaksudkan agar negara dan organisasi masyarakat sipil sepakat dalam satu tujuan di mana kedua mempunyai tujuan aktivitas yang berbeda namun aktivitas organisasi masyarakat sipil dapat melengkapi apa yang sedang dilakukan oleh negara. Sebaliknya, pola hubungan yang *competing* terjadi apabila aktivitas organisasi masyarakat sipil bertentangan dengan kebijakan pemerintah mampu memobilisir dukungan masyarakat penentang kepentingan para elite (lokal) dan mampu memberdayakan kelompok masyarakat yang lama tereksploitasi.[115]

Pola hubungan yang terbangun antara Muhammadiyah sebagai organisasi masyarakat sipil dengan negara bersifat dinamis sejak masa formasi sampai saat ini. Pola hubungan tersebut dipengaruhi beberapa aspek.

1. Muhammadiyah dan Politik Pemerintah Kolonial

Meskipun diasumsikan bahwa pengelola Muhammadiyah adalah kalangan muslim kota yang berorientasi pada modernitas, namun dalam

---

[114]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equity Regime" dalam *International Feminist Journal of Politics,* Vol. 6. No.1, 2004, hlm. 89.

[115]John Clark, "The State, Popular Participation and the Voluntary Sector", dalam David Hulme dan Michel Edwards, *NGO, State, and Donors* (1997), hlm. 46-49.

perkembangannya pola hubungan tersebut sangat dipengaruhi oleh karakter para pengelolanya. Karakter dibentuk dan dipengaruhi oleh latar belakang sosial, ekonomi dan politik seseorang yang pada gilirannya memengaruhi tindakannya. Sikap politis pengelola Muhammadiyah adalah sikap politik para pendirinya sebagai santri priayi.

Secara organisatoris, posisi sosial yang bersifat vertikal struktural dan horizontal sosial dapat digunakan untuk memetakan sikap atau respons organisasi Islam terhadap modernisasi masa kolonial. *Pertama*, respons reaktif-isolatif yaitu sikap yang cenderung memberikan '*counter*' nilai dan sekaligus mengisolasi diri atau membatasi diri dari pengaruh modernisasi, termasuk cara perpakaian dan corak pendidikan. Sikap ini muncul di kalangan Islam tradisional yang berbasis pada pesantren yang tidak sekedar berperan sebagai lembaga pendidikan Islam, namun juga berfungsi sebagai kantong-kantong perlawanan fisik teradap pemerintah kolonial.[116]

Kedua, reaktif-konfrontatif yaitu sikap '*counter*' nilai yang bersifat menghadapi dan mempertahankan identitas kelompok (*collective identity*). Kelompok ini direpresentasikan oleh komunitas Laweyan sebagai santri kota biasa yang mendirikan Serikat Dagang Islam (SDI) yang kemudian menjadi partai Sarekat Islam (SI). Sarekat ini pada awalnya dimaksudkan sebagai wadah bagi kalangan pedagang pribumi menghadapi persaingan dengan kelompok China. Dalam perjalanannya SDI berubah menjadi Partai Sarekat Islam yang berhaluan politis dan melakukan kritik-kritik terhadap kebijakan kolonial yang diskriminatif.[117] Kuntowijoyo menegaskan bahwa orientasi gerakan SI adalah memperjuangkan hak atau nasib orang kecil (*wong cilik*). Dengan cepat SI mendapatkan sambutan di kalangan buruh dan terlibat pemogokan di Surakarta.[118]

---

[116]Howard M. Federspiel, *Indonesia Muslim Intelelctuals* (2006), hlm. 33.

[117]Deliar Noer, *The Modernist Muslim* (1973), hlm. 102

[118]Kuntowijoyo, "Tjokroaminoto, Natshir dan Habibie: Tiga Tonggak Sejarah Umat", dalam *Muslim Tanpa Masjid* (2001), hlm. 75.

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, penggunaan kata Islam dalam organisasi ini lebih dimaksudkan sebagai penegasan identitas daripada mengurusi masalah-masalah keagamaan. Gerakan penegasan identitas kolektif ini menuntut pengakuan dan perlakuan sama dari penguasa atau yang kemudian dikenal dengan hak asasi manusia. Sebagai kelompok santri biasa yang egaliter, baik SDI maupun SI dapat memobilisir berbagai kelompok yang berkepentingan (*interest groups*) seperti buruh dan petani untuk menuntut perlakuan yang lebih manusiawi dari pemerintah kolonial. Aktivitas organisasi ini lebih mendekati kategori organisasi advokasi pemberdayaan (*empowerment advocacy*) dengan pola relasi kekuasaan yang dalam istilah David Hume disebut *adversarial relationship*. Karena perbedaan ideologis dengan kekuasaan, maka suatu organisasi menempuh strategi yang berseberangan dengan "*No common starting point and no wish from each other to search out areas of agreement*."[119] Howard Federspiel mencatat bahwa aktivitas Sarekat Islam tidak terbatas pada kritik-kritik kebijakan bahkan faksi militannya sering melakukan pemogokan buruh di sektor-sektor publik. Banyak aktivisnya yang terlibat gerakan-gerakan *clandestine* menentang kolonialisasi dan berakhir pada penangkapan, termasuk seorang tokoh Islam, Haji Misbach yang fenomenal karena idenya menggabungkan Islam, Sosialisme dan komunisme.[120] Gerakan SDI dan SI dapat dikatakan sebagai embrio gerakan-gerakan advokasi yang dilakukan oleh kalangan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM).

Ketiga, responsif-adaptatif ditempuh oleh Muhammadiyah sebagai manifestasi sikap kelompok santri kota priayi. Secara struktural Muhammadiyah lebih mendekati organisasi yang bersifat *patron-client*. Posisi tersebut merupakan konsekuensi logis dari keberadaan elite organisasi

---

[119]David Hume dan Michel Edward, *NGOs, States and Donors: Too Close for Comfort?* (New York: St Martin Press, 1997), hlm. 52.

[120]Federspiel, *Indonesian Muslim intelectuals* (2006), hlm. 23-24.

masa awal yang berada pada struktur kekuasaan hierarkis dengan pola-pola hubungan *patron-client* tradisi keraton. Mereka yang berada pada posisi superior akan berperan sebagai pelindung, penolong, pengayom terhadap yang berposisi sebagai inferior, marginal, lemah dan miskin. Kelompok pertama merasa memiliki tugas menyejahterakan kelompok kedua. Sikap *patron-client* ini kemudian tetap terserap dalam proses pengorganisasian meski telah diupayakan tampak sebagai organisasi yang rasional dan objektif.[121]

Menurut Hume, organisasi ini lebih berorientasi pada organisasi pelayanan karikatif (*care-services*) daripada advokasi hak-hak (*rights adcocacy*). Pada umumnya organisasi pelayanan mengembangkan pola relasi *collaborationist* dengan mengutamakan kerjasama untuk menangani masalah-masalah yang dipahami dalam kerangka yang sama seperti pendidikan, pengentasan kemiskinan dan sejenisnya. Meski bersifat kolaboratif, pola relasi ini tetap membuka ruang perdebatan yang menguras energi (*energetic*) namun tetap konstruktif bagi aspek-aspek yang tidak disepakati.[122] Tampaknya Muhammadiyah menempuh pola relasi ini dengan kekuasaan, baik kolonial maupun pasca-kemerdekaan seperti kritiknya terhadap isu kontroversial ordonansi guru pada masa itu.[123] Kecenderungan ini bukan semata-mata milik Muhammadiyah. Suharko mencatat bahwa adanya kecenderungan yang sama di antara organisasi massa berbasis agama yang menjadi organisasi layanan seperti Nahdlatul Ulama, Persatuan Gereja-gereja Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI) dan yang lainnya:

---

[121]These patron-client relations are transformed into official organisations, despite any appereance of rational, bureaucratic dan objective practices, *Ibid.*, hlm. 87.

[122]A collaborationist one is in the sense of genuine partnership to tackle mutually agreed upon problems, coupled with energetic but constructive debates on areas of disagreemen, *Ibid.*, hlm. 52.

[123]Alwi Shihab, *Membendung Arus* (1998), hlm. 171.

Dalam tingkat tertentu mereka berfungsi seperti MSOs (*Membership Support Organizations*) di Amerika Latin (Caroll, 1992). Dan Oleh karenanya mereka juga menjadi bagian dari pembangunan. Mereka biasanya mendirikan organisasi dan yayasan yang berfungsi menyediakan pelayanan pendidikan, kesehatan dan sektor pembangunan lainnya. Dengan membentuk berbagai yayasan, Muhammadiyah misalnya, memiliki bermacam-macam lembaga pendidikan mulai dari taman kanak-kanak sampai universitas, dan juga memiliki banyak rumah sakit dan poliklinik.[124]

Organisasi pelayanan pada umumnya diprakarsai oleh para elite yang memiliki pengaruh karismatik dalam kelompok keagamaan. Hal tersebut menguatkan unsur paternalistik yang berdimensi karikatif-filantropis (*Philanthropy*). Unsur paternatistik dan pengayoman merupakan pandangan hidup utama kaum priayi. Berbeda dengan sinyalemen Mulkhan bahwa saat ini Muhammadiyah mengalami priayinisasi atau 'borguisisasi'.[125] Pada kenyataannya Muhammadiyah telah mengalami priyayinisasi sejak awal pembentukannya atau dengan kata lain borguisisasi adalah sesuatu yang *embedded* dalam Muhammadiyah.

Alwi Shihab menyebut karakter Muhammadiyah awal sebagai gerakan sosial yang kooperatif atau responsif adaptatif dalam arti bahwa Ahmad Dahlan menunjukkan kedekatan yang realistik dengan pemerintah Belanda dan kekuasaan tradisional keraton. Kepribadian yang terbuka, moderat, cerdas dan giat mendapatkan pujian dari kalangan pembesar Belanda. Sebaliknya, Samanhoedi dipandang sangat negatif karena gerakan revolusionernya.[126] Aktivitas Ahmad Dahlan dipandang sebagai upaya membantu pemerintah dalam mencerdaskan dan menyejahterakan masyarakat.

---

[124]Suharko, *Merajut Demokrasi: Hubungan NGO, Pemerintah, dan Pembangunan Tata Pemerintahan Demokratis (1996-2001)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 92.

[125]Wawancara dengan Munir Mulkhan di Yogyakarta, tanggal 18 Maret 2010.

[126]James L. Peacok, "Dahlan dan Rasul: Indonesian Muslim Reformers", dalam A.L. Becker dan Aram A. Yengoyan, *The Imagination to Reality: Essays in Southeast Asian Conference Systems* (New Jersey: Ablex Publishing Corporation, Norwood, 1979), hlm. 255.

Ahmad Dahlan memanfaatkan penerapan politik etis dengan tiga slogan: "ekonomi (irigasi), pendidikan dan migrasi."[127] Ia mengambil prinsip pendidikan modern sebagai tema pembaruan Islam dengan melakukan berbagai penyesuaian agar pendidikan dapat berjiwa Islam.[128] Di samping itu, ia juga tidak menolak subsidi pemerintah untuk sekolah dan panti-panti sosialnya karena ia berkeyakinan bahwa uang tersebut merupakan bagian dari pajak yang diambil pemerintah dari rakyat.[129]

Sikap tersebut juga tampak dari kesediaan Ahmad Dahlan untuk mendaftarkan Muhammadiyah pada pemerintah kolonial dan menerima subsidi dari pemerintah kolonial. Ahmad Dahlan dikenal dekat dengan para misionaris meski ia tetap waspada terhadap aktivitas-aktivitas Kristenisasi. Ia begitu mengagumi prakarsa-prakarsa gereja dalam memajukan taraf kehidupan pribumi seperti pendidikan, rumah sakit, rumah yatim piatu dan aktivitas lainnya. Meskipun demikian, Muhammadiyah tidak terkooptasi pada pemerintahan kolonial karena kemandirian ekonomi para pengurus dan pendukungnya. Kemandirian ekonomi inilah yang menopang sikap adaptatif kritis Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah untuk melontarkan kritik terhadap kebijakan pemerintah kolonial yang diskriminatif seperti dalam masalah subsidi rumah sakit dan Ordonansi Guru.[130]

Sikap di atas di kemudian hari menjadi landasan organisasi ini dalam menjalin hubungan dengan pemerintah berikutnya. Sikap inilah yang menyebabkan ide-ide modernitas dapat diadaptasikan dalam Mu-

---

[127]Trisila slogan politik etis adalah irigasi untuk memajukan ekonomi, edukasi untuk mencerdaskan pribumi dan migrasi untuk menyokong perkebunan sebagai basis ekonomi kolonial, dalam Suryanto Sastroatmodjo, *Tragedi Kartini* (Yogyakarta: Narasi, 2005), hlm.106.

[128]Alwi Shihab, *Membendung Arus* (1998), hlm. 114.

[129]Pendapat Djarnawi Hadikusuma dalam Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah* (Malang: UMM, 2006), hlm. 90.

[130]Alwi Shihab, *Membendung Arus*….., hlm. 114.

hammadiyah termasuk ide tentang emansipasi wanita melalui pendidikan serta citra baru perempuan yang dihasilkannya.

2. Muhammadiyah dan Pendudukan Jepang

Masa tersulit dalam pengembangan Muhammadiyah adalah pada masa pendudukan Jepang di mana seluruh organisasi dan partai politik dibekukan. Semua organisasi masyarakat tidak memiliki pilihan lain kecuali bersifat akomodatif dan represif terhadap kekuasaan fasis Jepang. Sebagai gantinya, Jepang membentuk organisasi tunggal Pusat Tenaga Rakyat (PUTERA). Kiai Mas Mansur menjadi salah satu pimpinan PUTERA bersama Soekarno, Muhammad Hatta dan Ki Hajar Dewantara. Nasib yang sama juga dialami oleh organisasi perempuan, baik yang bersifat sosial seperti 'Aisyiyah maupun yang berhaluan politis nasionalis. Sebagai gantinya pemerintah Jepang membentuk organisasi perempuan Fujinkai yang dimaksudkan untuk memobilisasi perempuan dalam perang. Dalam kondisi peperangan yang meluas organisasi ini tidak dapat berfungsi sebagaimana dikehendaki kecuali kegiatan-kegiatan yang terkait dengan peperangan seperti pelatihan perang dan penyediaan dapur umum.[131]

Meskipun kekuasaan Jepang hanya sebentar namun sangat memengaruhi eksistensi amal usaha Muhammadiyah. Meskipun pihak Jepang melakukan tekanan-tekanan politik dan sosial, Muhammadiyah masih menunjukkan sikap kritisnya terhadap *seikiri* (penghormatan pada kaisar). Namun, sikap kritis tersebut tidak membuat Muhammadiyah dipinggirkan oleh pemerintah Jepang, bahkan diikutsertakan masuk Panitia Kemerdekaan Indonesia. Satu hal yang perlu dicatat bahwa Ki Bagus Hadikusuma ikut serta merumuskan Pancasila dan Piagam Jakarta,

---

[131]Stephen A. Douglas, "Women in Indonesian Politics: The Myth of Functional Interest", dalam, Sylvia A. Chipp dan Justin J. Green (ed.), *Asian women in Transition* (USA: The Pennsylvania State University Press, 1980), hlm. 161.

termasuk perubahan kalimat ‘Ketuhanan Yang Maha Esa” demi terwujudnya negara Republik Indonesia dan menghilangkan tujuh kata yang berbunyi ‘dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluknya”.[132]

3. Muhammadiyah Masa Kemerdekaan dan Orde Lama

Pada masa perjuangan menuju kemerdekaan Indonesia, Muhammadiyah banyak terlibat dalam menentukan bentuk negara. Perdebatan tentang dasar negara Indonesia terjadi antara kalangan nasionalis sekuler dan kalangan nasionalis Islam yang secara formal dilakukan dalam Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Beberapa elite Muhammadiyah ditunjuk sebagai anggota seperti Ki Bagus Hadikusumo, K.H. Mas Mansur dan Abdul kahar Mudzakir di antara sepuluh wakil Islam. Keanggotaan unsur nasionalis agama yang hanya 10% dirasakan sangat sedikit jika dibandingkan kelompok nasionalis sekuler yang mencapai sekitar 90% dari total anggota 66 orang.[133]

Seperti organisasi lain, Muhammadiyah menghendaki agar negara Indonesia berasaskan Islam mengingat mayoritas penduduknya adalah Muslim. Menurut Kutoyo bahwa Ki Bagus Hadikusuma bersedia mengubah kalimat ‘Ketuhanan Yang Maha Esa” tanpa reservasi. Namun Alwi Shihab mencatat kesimpulan dari berbagai pihak seperti Boland bahwa ia tidak hanya gigih mempertahankan tujuh kata di atas, tetapi menuntut penerapan hukum Islam bagi seluruh warga negara Indonesia serta persyaratan bahwa presiden dan wakil presiden harus dari kalangan muslim. Lebih jauh lagi, ia juga hendak mengarahkan sidang persiapan

---

[132]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan (*1998), hlm.159-160.

[133]Syarifuddin Jurdi mencatat bahwa di antara wakil Islam adalah Agus Salim, Abikusno Tjokrosuoso, Sukiman Wirosandjoyo, Ahmad Sanusi dan Wachid Hasyim, dalam *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 115.

kemerdekaan terhadap upaya pendirian negara Islam dan penerapan syariat Islam. Kehendaknya tidak mendapat persetujuan dari kalangan nasionalis dan kelompok Kristen. Bahkan, kelompok Kristen di Indonesia bagian Timur mengancam akan keluar dari negara Republik Indonesia jika hal tersebut dipaksakan. Peristiwa tersebut menandai ketegangan terbuka antara Muhammadiyah dan Kristen yang pada masa Ahmad Dahlan sangat jarang terjadi.[134]

Pada akhirnya, Muhammadiyah menerima bentuk negara Republik Indonesia melalui jalan tengah menerima Pancasila dan Pembukaan Undang-Undang Dasar tanpa tujuh kata tersebut di atas. Dalam sejarah selanjutnya Muhammadiyah menunjukkan karakter tengahnya untuk tidak larut dalam kelompok nasionalis sekuler dan juga kelompok kanan seperti Darul Islam yang secara politis dan bersenjata memperjuangkan berdirinya negara Islam atau yang lebih dikenal dengan DII/TII pimpinan Kartosuwirjo.[135]

Meski pada waktu Ahmad Dahlan, Muhammadiyah berusaha menjaga jarak dengan politik, namun pada masa setelah kemerdekaan keterlibatan tersebut tidak dapat terhindarkan. Keanggotaan istimewa Muhammadiyah dalam Masyumi menunjukkan bahwa Muhammadiyah tidak sekadar kooperatif dengan pemerintahan Indonesia pasca-kemerdekaan, tetapi partisipatif dalam mengambil bagian secara aktif. Ahmad Dahlan melalui reformasi sosial kulturalnya mampu memerankan *soft politics* dalam mempersiapkan kader-kader Muhammadiyah untuk terjun di bidang politik praktis. Dalam bahasa Amien Rais disebut

---

[134]Alwi Shihab *Membendung Arus* (1998), hlm. 171. Howard M. Federspiel tidak secara rinci menyebutkan kehendak mendirikan negara Islam. Ia hanya menyebutkan bahwa kalangan Islam, termasuk kelompok NU dan Muhammadiyah kecewa dengan penghapusan tujuh kata dalam 'Piagam Jakarta.' Lihat dalam bukunya *Indonesian Muslim Intellectuals of the 20th Century* (2006), hlm. 46-47.

[135]*Ibid.,* hlm. 49.

high politic yang bertujuan mengabdikan pada tujuan-tujuan moral yang luhur, anggun, sesuai dan sebangun dengan martabat dan harkat manusia yang beriman.[136] Di samping itu, Muhammadiyah berhasil mengubah cara hidup yang lebih rasional tentang amalan Islam sehingga dapat dilaksanakan lebih luas dan berkurangnya berbagai kebiasaan yang bersifat pemborosan. Demikian pula, keberhasilan Muhammadiyah menyosialisasikan khutbah Jumat dalam bahasa Indonesia dan bahasa daerah yang dapat menjadi media menanamkan moralitas baru.[137]

Konsep negara Islam yang diperdebatkan dalam BPUPKI tetap diperjuangkan melalui afiliasi elite Muhammadiyah dengan Masyumi yang sempat menyusun Undang-undang Dasar Negara Islam Indonesia. Pada masa itu, pandangan Muhammadiyah terhadap dasar negara direpresentasikan oleh elite yang berada di Masyumi seperti Kahar Mudzakir dan Kasman Singodimedjo. Melalui Majelis Tabligh, Muhammadiyah merumuskan pedoman politik tabligh kepada cabang dan ranting di seluruh Indonesia. Pedoman ini bersifat ideologis dalam rangka menggalang dukungan politis kepada Masyumi pada pemilu 1955 untuk mencapai perjuangan mewujudkan negara Islam. Strategi tersebut memberikan hasil yang cukup signifikan karena Masyumi mendapatkan dukungan di berbagai wilayah, kecuali Jawa Barat.[138]

Karena terlibat politik praktis sebagai anggota kehormatan Masyumi, Muhammadiyah tidak dapat mengelak dari kontestasi politik aliran yang berkembang sangat pesat dalam sistem liberal multi-partai 1950-an.[139] Terdapat tiga unsur kekuatan politik pada waktu itu yaitu kelompok Islam, nasionalis dan komunis. Pada saat Masyumi berkuasa, Muhammadiyah

---

[136]Amien Rais, *"High Politics"* dalam Kuntowijoyo (dkk), *Intelektualisme Muhammadiyah Menyongsong Era Baru* (Bandung: Mizan, 1995, hlm. 74-75.

[137]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Ahmad Dahlan* (1998), hlm. 174.

[138]Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006* (2010), hlm. 115.

[139]Howard M. Fiderspiel, *Indonesian Muslim Intelectual,* hlm. 49.

berada pada arus utama politik kenegaraan. Sebaliknya, ketika Masyumi tersingkir dari pemerintahan dan parlemen dikuasai kelompok nasionalis dan komunis, sedangkan Muhammadiyah berada pada posisi marginal.

Marginalisasi politik terhadap Muhammadiyah terjadi pada 1958 ketika Soekarno menerapkan dekrit presiden dan menerapkan demokrasi terpimpin. Tuduhan Masyumi terlibat makar dan pembekuan di luar Jawa membawa dampak pendiskreditan meski Muhammadiyah telah lebih dahulu keluar dari keanggotaan istimewa. Kondisi tersebut diperparah oleh menguatnya partai-partai kiri. Soekarno menggunakan Islam sebagai spirit revolusioner dalam konsep "Api Islam" dalam mengenyahkan stagnasi mentalitas yang diwariskan oleh feodalisme dan kolonialisme.[140]

Kalangan modernis, termasuk Muhammadiyah menjadi tersingkir secara politis pada masa Demokrasi Terpimpin pada saat Soekarno menerapkan NASAKOM sebagai akronim dari nasionalis, Agama dan Komunis.[141] Dalam versi yang lain, Kutoyo menegaskan bahwa Muhammadiyah tidak disingkirkan oleh Soekarno melainkan oleh Partai Komunis Indonesia (PKI) yang menjadi lingkar dalam pemerintahannya. PKI juga berusaha menjauhkan Soekarno dari Muhammadiyah bahkan mengusulkan agar Muhammadiyah dibubarkan karena menjadi bagian dari Masyumi sebagai partai terlarang. Namun usaha tersebut tidak sepenuhnya berhasil. Soekarno tetap menunjukkan kedekatan dengan Muhammadiyah melalui persahabatannya dengan KH. A. Badawi sebagai pimpinan pusat Muhammadiyah dan tetap mengangkatnya sebagai penasihat presiden sampai 1963. Soekarno juga memiliki ikatan batin dengan Muhammadiyah karena pernah menjadi pengurus bagian pengajaran di Bengkulu.[142] Pada Muktamar Muhammadiyah 1962, Presiden Soekarno hadir dan memberikan amanat pada penutupan dengan judul

---

[140]*Ibid*., hlm. 56.
[141]*Ibid*., hlm. 57.

'Makin Lama makin Cinta Kepada Muhammadiyah'.[143]

Peran politik kaum Muslim pada masa itu lebih direpresentasikan oleh kalangan Islam tradisionalis yang juga dipandang sebagai kebangkitan politik warga Nahdlatul Ulama. Mereka memberikan dukungan ide-ide Soekarnois yang menekankan kesesuaian ajaran Islam dengan nasionalisme dan sosialisme. Federspiel lebih lanjut menegaskan:

> The Muslim political presence the Guided Democracy period was limited mostly the Nahdlatul Ulama (NU) association, mentioned earlier, the chief advocate of Islamic traditionalism which has Cabinet represntation along several allies with similar traditionalist Muslim outlooks......[144]

Posisi marginal di atas tidak serta merta membuat Muhammadiyah mengambil posisi sebagai kelompok anti-pemerintah. Muhammadiyah tetap berusaha tidak sepenuhnya jauh dari kekuasaan meski memiliki haluan politik yang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Muhammadiyah.

Pada masa Orde Lama, organisasi perempuan mengalami masa ambivalensi dan ketegangan yang disebabkan oleh gejolak politik masa itu. Meski KOWANI masih ada namun lebih didominasi oleh organisasi-organisasi sayap kiri. Kuatnya karisma Soekarno dan kelompok pendukungnya membuat organisasi kehilangan arah perjuangannya. Pada umumnya mereka lebih banyak bergerak pada aktivitas-aktivitas pelayanan seperti pendidikan dan kesehatan dan tidak melakukan advokasi isu-isu strategis substantif seperti sebelumnya. Bahkan, mereka tidak bersikap kritis dengan kecenderungan *la dolce vita* Soekarno melalui poligami dan percintaannya dengan banyak perempuan.[145]

---

[142]Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia* (2010), hlm. 152.

[143]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan* (1998), hlm. 187.

[144]Howard M. Federspiel, *Indonesia Muslim Intellectuals* (2006), hlm. 57.

[145]Stephen A. Douglas, "Women in Indonesian Politics: The Myth of Functional (1980), hlm. 165.

4. Muhammadiyah dan Pemerintah Orde Baru

Secara umum, munculnya pemerintahan Orde Baru ditanggapi secara positif oleh umat Islam dan dikatakan sebagai masa 'bulan madu' ketika umat Islam bersama ABRI berhasil menumpas PKI pasca-revolusi 30 September 1965. Namun masa 'bulan madu' tersebut tidak berlangsung lama karena hubungan antara keduanya mengalami pasang surut hingga runtuhnya kekuasaan tersebut pada 1998. Periode 1968-1986 disebut fase marginalisasi umat Islam atau peminggiran umat Islam. Kuntowijoyo mengatakan masa ini sebagai masa alienasi dan oposisi umat Islam. Bahasa politik yang digunakan Orde Baru sangat stereotipi negatif dan mendiskreditkan umat Islam seperti ekstrem kanan, anti-Pancasila. Fase *kedua*, periode *understanding* atau saling pengertian yang berlangsung pada 1986-1989. Pada masa ini mulai terjadi interaksi posistif dan dialog konstruktif, terutama setelah sekelompok intelektual Muslim yang mendapatkan gelar doktor dari universitas di Barat mengintrodusir Islam moderat seperti Nurcholish Madjid, Ahmad Syafii Maarif, Kuntowijoyo dan yang lainnya. Fase *ketiga* adalah masa akomodasi atau integrasi Islam dalam politik dan pemerintahan Orde Baru yang berlangsung pada 1989-1998. Periode ini seringkali disebut 'menghijaukan birokrasi' dengan berdirinya ICMI, Islamisasi Cendana dan masuknya kalangan Islam moderat dalam pemerintahan dan politik. Fase *keempat* adalah masa transisional kritis yang berlangsung antara 1998-2000 yang ditandai dengan pengambilan jarak antara elite Islam dengan rezim Orde baru yang kehilangan legitimasi politik dan kepercayaan dunia internasional karena kecenderungan otoriter, koruptif, nepotis dan kolutif.[146]

Dari periode pasang surut tersebut, posisi Muhammadiyah tergolong lebih dekat dengan arus utama dibandingkan dengan kelompok lain. Meski tidak berhasil membangkitkan kekuatan politik melalui rehabi-

---

[146]Redaksi Suara Muhammadiyah, "Pasang Surut Politik Orde Baru dan Era Sesudahnya", *Suara Muhammadiyah*, No. 01, 1984, hlm. 14-15.

litasi Masyumi dan kegagalan Parmusi, kalangan Muhammadiyah merasa terakomodir dalam politik birokrasi.[147]

Sejak awal pola hubungan yang berkembang pada masa Orde Baru bersifat akomodatif-mutualistik. Orde Baru memiliki kepentingan untuk merangkul kalangan modernis sebagai basis legitimasinya dari mereka yang tidak berafiliasi dengan Soekarno. Sementara Muhammadiyah membutuhkan dukungan politik untuk kepentingan dakwahnya. Seperti dicatat oleh Federspiel bahwa kelompok modernis terpinggirkan pada masa Soekarno karena persoalan oposisi politik dan perbedaan ideologi. Sedangkan kelompok tradisionalis masuk dalam kabinet seperti Syaifuddin Zuhri dan Idham Cholid,[148] Muhammadiyah bersama HMI dan Masyumi menentang Demokrasi Terpimpin, sementara Liga Muslim yang terdiri dari NU, SII, Perti menerimanya. Karena Orde Baru dimaksudkan sebagai antitesis terhadap Orde Lama, maka unsur-unsur yang dipandang terkait dengannya cenderung dihindari.[149] Sebaliknya, pengaruh kelompok tradisional mulai surut secara politis, baik di dalam partai politik maupun birokrasi. Abdurrahman Wahid yang terpilih menjadi ketua Pengurus Besar mendorong NU untuk menjadi semacam *pressure group* yang berada di luar sistem.[150]

Sikap akomodatif di atas masih membuka ruang sikap kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah yang berpotensi merugikan umat Islam misalnya dalam kasus Undang-undang No 1/1974 yang banyak mendapatkan tanggapan dari kelompok muslim. Bukan pertama kali hukum perkawinan menimbulkan reaksi keras dari umat Islam. Sejak masa

---

[147]Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Penerbitan Mizan, 1993), hlm.139.

[148]Howard M. Fiderspiel, *Indonesia Muslim Intellectuals* (2006), hlm. 56-57.

[149]Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006* (2010), hlm. 148.

[150]Micheal R.I. Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto:* The Rise and the Fall of the New Order (London: Routledge, 1993), hlm. 123.

penjajahan, hukum perkawinan dan keluarga merupakan isu sensitif yang mengundang gejolak politik. Menurut Jhon R. Bowen, hukum keluarga dalam komunitas Muslim, terutama kelompok minoritas seringkali menjadi isu identitas dan otonomi. Upaya perubahan dan pembaruan hukum keluarga berpotensi menimbulkan resistensi.[151] Ketegangan tersebut terjadi pada masa kolonial pada saat pemerintah hendak mengatur hukum keluarga muslim menjadi lebih sistematis pada 1936 melalui ordonansi Perkawinan Tercatat (*Ontwerp Ordonantie op de Ingeschreven Huwelijken*).[152]

Ketegangan tersebut berulang pada 1973 di mana mayoritas anggota partai Islam di parlemen menolak rancangan UU Perkawinan. Masa itu bukan waktu yang tepat untuk mengintervensi UU perkawinan, yakni di saat partai Islam mengalami kekalahan telak pada pemilu 1971. Ada kecurigaan agenda misi Kristen dalam merumuskan UU tersebut. Umat Islam mengalami tekanan psikologis dengan meningkatnya jumlah penduduk Kristen karena masuknya eks-anggota PKI dan keluarganya pasca tragedi 30 September 1965. Ada rumor bahwa kelompok Kristen di Golkar yang bertindak sebagai perancang UU tersebut.[153] Isu sentral yang memicu yaitu masalah poligami dan pencatatan perkawinan. Muhammadiyah menolak rancangan UU tersebut dan meminta pemerintah untuk merevisinya melalui surat yang dikirimkan kepada pemerintah.[154] Sikap kritis Muhammadiyah juga tampak pada masalah ketetapan pemerintah tentang aliran kepercayaan pada 1978, asas tunggal Pancasila pada 1982 dan RUU Pendidikan Nasional 1988.[155]

---

[151]Jhon R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), hlm. 178.

[152]Cora Vreede- De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia,* edisi Indonesia (Jakarta: Komunitas Bambu: 2008), hlm. 165-166.

[153]John. R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia* (2008), hlm. 180.

[154]Surat tersebut dikutip dalam buku Yusuf Abdullah Puar, *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah*, hlm. 325-236.

[155]Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia* (2010), hlm. 223-248.

Namun di sisi lain, Orde Baru menciptakan paradoks bagi eksistensi Muhammadiyah. Secara politis birokrasi, warga Muhammadiyah banyak yang terserap dalam birokrasi-birokrasi serta profesi-profesi yang searah dengan haluan politik ekonomi Orde Baru, termasuk keterlibatan mereka di Golongan Karya (Golkar). Apalagi setelah orientasi pemikiran Islam non-ideologis yang dimotori oleh para intelektual muda Islam seperti Mukti Ali, Nurcholish Madjid, Amien Rais, Dawam Rahardjo, Syafii Maarif dan yang lainnya diterima oleh penguasa Orde Baru. Nurcholis Madjid dipandang sebagai pendorong lokomotif orientasi baru Islam dengan slogan 'Islam Yes! Partai Politik No!.'[156]

Posisi dominan kalangan Muslim modernis semakin kuat dengan dibentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang dimotori oleh B. J. Habibi yang pada waktu itu adalah menteri Riset dan Teknologi dan pada akhirnya menggantikan Soeharto sebagai presiden. Kemunculan ICMI mengandung kontroversi di kalangan umat Islam. Kalangan Modernis pada umumnya optimis bahwa ICMI mampu meng-'hijau'kan negara dalam arti mengarus-utamakan para elite Muslim dalam pemerintahan. Namun tidak sedikit yang sinis dan memandang bahwa pembentukan ICMI adalah bentuk kooptasi negara terhadap umat Islam. Kalangan yang sinis namun bersifat pasif dan membiarkan berkembang di antaranya: Deliar Noer, Emha Ainun Nadjib. Sedangkan kalangan yang secara agresif menentang ICMI adalah KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang "mengatakan di mana-mana-bahkan sampai ke luar negeri- bahwa ICMI sektarian dan primordial dan sebagai penghalang proses demokratisasi".[157]

Banyak kalangan melihat bahwa ICMI merupakan 'tangga' untuk mencapai jenjang karier birokrasi, Golkar dan lembaga-lembaga yang

---

[156]Mudjiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi* Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 2008, hlm. 275.

[157]Kuntowijoyo, "ICMI, Mobilitas Sosial dan Demokratisasi" dalam *Muslim Tanpa Masjid* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 82-83.

dibentuk oleh rezim Orde Baru. Banyak elite Muhammadiyah atau mereka yang berasal dari keluarga Muhammadiyah seperti Amien Rais, Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Watik Pratiknya, Yahya Muhaimin dan yang lainnya yang menjadi elite ICMI dan menjadi birokrat. Keberadaan mereka sangat menguntungkan bagi perkembangan amal usaha Muhammadiyah melalui subsidi di berbagai bidang, terutama di bidang pendidikan dan kesehatan. Dua bidang tersebut secara berturut-turut diberikan pada kader Muhammadiyah untuk menjabat sebagai menteri.

Strategi akomodatif-mutualis ini tidak secara penuh membuat Muhammadiyah terkooptasi pada rezim Order Baru. Setidaknya ada dua kelompok dalam Muhammadiyah yang memiliki pendekatan berbeda terhadap pemerintah yaitu kelompok politis dan non-politis. Kelompok non-politis adalah mereka yang lebih bersifat netral terhadap rezim dan menggunakan ruang non-politik untuk membangun kultur Islam yang modern dan responsif terhadap perkembangan zaman. Masuk dalam kelompok ini adalah Kuntowijoyo, Watik Pratiknya, Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Amin Abdullah, Haedar Nashir dan sebagainya. Sedangkan kelompok politik terbagi menjadi dua yaitu kelompok kooptatif-hegemonik, yaitu mereka yang berkarya dan mengabdi di instansi pemerintahan dan mereka yang percaya bahwa Orde Baru telah mengakomodir kepentingan umat Islam dalam menghadapi Kristenisasi. Bahkan pada saat muncul berbagai gerakan pro-demokrasi yang menggulirkan isu suksesi, kelompok ini tetap mendukung Soeharto sebagai presiden dan memimpin bangsa. Termasuk dalam kelompok ini adalah Lukman Harun, Prodjokusumo dan Din Syamsuddin. Sedangkan kelompok politik-kritis adalah mereka yang menghendaki perubahan politik dan suksesi yang digagasan oleh Amien Rais, Syafii Maarif dan Munir Mulkhan. Namun, hanya Amien Rais berani secara terbuka berbicara tentang suksesi kepemimpinan nasional.[158]

---

[158]Arbi Sanit, "Orang Islam Tidak Mendukung Suksesi', dalam *Suara Muhammadiyah*, No. 04 Th. Ke-83, 15-28 Februari 1998, hlm. 43. Tulisan ini juga

Pemikiran politik non-ideologis memberikan legitimasi rezim Orde Baru untuk melakukan depolitisasi di tubuh organisasi Islam melalui keharusan untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Kelompok ideologis dalam organisasi tersebut tetap melakukan kritik terhadap pemerintah Orde Baru.[159] Di samping memberikan kemudahan bagi perkembangan amal usaha Muhammadiyah, Orde Baru juga bertanggung jawab terhadap pergeseran *etos* Ke-Muhammadiyahan dari aktivitas-aktivitas sosial yang bersifat sukarela sebagaimana slogan Ahmad Dahlan tentang "hidup-hidupi Muhammadiyah, jangan mencari hidup di Muhammadiyah" menjadi lembaga-lembaga profesional tempat mencari nafkah, terutama di lembaga-lembaga pendidikan dan kesehatan. Dalam istilah Ridhah Taqwa ada pergeseran orientasi gerakan Muhammadiyah dari amal usaha menjadi 'Badan usaha.'[160]

Sebagaimana telah dijelaskan dalam sub-bagian kondisi ekonomi, robohnya basis-basis industri santri telah mengubah orientasi generasi muda Muhammadiyah dalam memasuki birokrasi dan koorporasi yang dibangun oleh Orde Baru melalui berbagai pendidikan modern di universitas-universitas terkemuka dan bahkan sampai ke luar negeri. Banyak mereka yang masuk birokrasi-birokrasi pemerintah dan pegawai negeri sipil (PNS) di tingkat daerah dan pusat. Sebagai akibatnya, Muhammadiyah mengalami birokratisasi melalui kultur birokrat yang dibawa oleh para elitenya terhadap aktivitas-aktivitasnya, termasuk struktur organisasi yang disesuaikan dengan struktur birokrasi Orde Baru yang sentralistik hierarkis, sejak dari Pimpinan pusat, wilayah di tingkat provinsi,

---

dikutip oleh Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia* (2010), hlm. 254.

[159]*Ibid.*, hlm. 277.

[160]Ridhah Taqwa, *Relasi Kekuasaan Dalam Institusi Pendidikan dan Prospek Demokratisasi: Studi Sekolah Aizifah 1 Yogyakarta* (Ringkasan disertasi, tidak diterbitkan, 2010), hlm. 22.

daerah di tingkat kabupaten hingga ranting di tingkat kecamatan meski dengan sedikit modifikasi.[161]

Proses birokratisasi semacam ini cukup logis jika dilihat dari latar belakang sosio-kultural pada saat Muhammadiyah berdiri dan berkembang. *Pertama*, Muhammadiyah adalah organisasi priayi yang cenderung bersifat *status quo* dan penempatkan dirinya sebagai pemberi pertolongan dan pengayom yang bersifat '*social service providers*' daripada *political rights advocats* yang memperjuangkan hak-hak masyarakat kecil. *Kedua*, pada masa Orde Baru, kalangan Muhammadiyah mendominasi birokrasi dari tingkat pusat sampai tingkat daerah dan pedesaan. Orang-orang yang bersifat kritis seperti Amien Rais sangat sedikit jumlahnya sehingga ide-ide mereka tidak terserap secara masif. Sebaliknya, ideologi politik dan cara pandang terhadap masalah strategis substantif lebih dekat dengan pandangan pemerintah. *Status quo* sebagai *service providers* non-politis ini telah melenakan elite Muhammadiyah terhadap ekspansi kapitalis yang nepotis dan kolutif yang menjadi penyebab runtuhnya basis-basis ekonomi strategis kalangan santri kota.

Sebaliknya, tradisi advokasi politis dari SDI dan SI justru diteruskan oleh kelompok Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) atau *Non-Government Organization* (NGO) yang tidak lagi berafiliasi secara primordial keagamaan namun bersifat lintas sektoral. Penggunaan istilah NGO sesungguhnya untuk mempertegas perbedaan misi kelembagaan dengan organisasi massa (keagamaan) yang berorientasi pada dakwah dan pelayanan. Kemunculan NGO pada akhir 1960-an dan awal 1970-an lebih banyak diprakarsai oleh aktivis independen atau aktivis yang tidak mengikatkan diri dengan kelompok-kelompok primordial.[162] Mereka bergerak pada

---

[161]Wawancara dengan Rosyad Sholeh, Anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah, di kantor PP Muhammadiyah di Yogyakarta, tanggal 22 Maret 2010.

[162]Suharko, *Merajut Demokrasi* (2005), hlm. 93.

isu-isu strategis tentang hak-hak warga negara, termasuk hak hukum, hak konsumen, hak perempuan dan bahkan hak anak yang *vis a vis* dengan kebijakan pemerintah. Pada saat negara donor seperti Amerika Serikat dan Eropa mensyaratkan adanya *good governance* kepada pemerintah Orde Baru, mereka memberikan bantuan dana kepada NGO untuk menjadi '*watch-dog*' dari kalangan masyarakat sipil.

Kesan kedekatan Muhammadiyah dengan pemerintah Orde Baru tampak pada respons terhadap wacana-wacana yang berkembang seperti HAM dan kesetaraan gender. Dalam wacana gender, kedekatan tersebut telah menjadi kooptasi dengan disusunnya buku ketiga di Muhammadiyah, *Tuntunan Keluarga Sakinah* yang disahkan oleh Majelis Tarjih pada 1989. Menilik secara kronologis, buku ini dapat dikatakan sebagai respons kebijakan depolitisasi Orde Baru. Jika depolitisasi terhadap organisasi massa dan politik dilakukan dengan pemberlakuan asas tunggal, depolitisasi perempuan dilakukan dengan kebijakan ketahanan keluarga melalui peran domestik perempuan dalam Program Kesejahteraan Keluarga (PKK) dan Dharma Wanita.[163]

Pada awal 1990-an muncul wacana baru tentang kesetaraan gender yang mengacu pada rezim internasional seperti *Convention on Elimition of Descrimination Against Women* (CEDAW), *Declaration of Elimination of Violence Against Women* (DAVAW) dan *gender mainstreaming*. Muhammadiyah menunjukkan sikap mengambil jarak yang sejalan dengan sikap negatif pemerintah Orde Baru terhadap kalangan NGO. Sampai saat ini, isu HAM, pluralisme, multikulturalisme dan gender masih dipandang sebagai agenda Barat yang dapat merusak moral masyarakat Islam. Isu gender baru didiskusikan meski tetap mengundang resistensi pada awal

---

[163]Ruth Indiah Rahayu, "Politik Gender Orde Baru" dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma* (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 427.

2001 ketika diadakan sarasehan sehari di kantor PP 'Aisyiyah.[164] Sampai saat ini, baik di 'Aisyiyah dan di Muhammadiyah, isu-isu tersebut masih menjadi kontroversi dan menimbulkan ketegangan.

5. Muhammadiyah dan Pasca-Reformasi

Bersamaan dengan terjadinya krisis multi-dimensional yang sudah dirasakan sejak awal 1990-an dan memuncak pada 1998, terjadi pergeseran pola relasi Muhammadiyah dengan rezim Orde Baru karena menguatnya kelompok politik-kritis yang menghendaki perubahan politik dan suksesi yang digagas oleh Amien Rais.

Pamor Muhammadiyah sebagai '*pressure group*' ikut naik dengan meluasnya dukungan terhadap Amien Rais pasca kerusuhan yang dipicu oleh penembakan mahasiswa Trisaksi pada tanggal 13 Mei 1998. Seorang jurnalis asing, Theodore Friend menggambarkan Indonesia berada dalam kondisi tidak terkendali dengan fregmentasi kekuatan yang menimbulkan kekacauan yang sporadis. Puncaknya adalah kerusuhan massal dengan aksi penjarahan dan pembakaran kendaraan dan pusat-pusat perbelanjaan yang secara mayoritas dimiliki etnis China.[165]

Theodore Friend mencatat bahwa Amien Rais sebagai ketua Muhammadiyah merupakan lokomotif reformasi di antara keraguan Megawati dan ketidakmampuan Gus Dur memobilisir massa, diduga karena kondisi kesehatannya yang sedang menurun. Ia menjelaskan:

---

[164]Wawancara dengan Latifah Iskandar, Anggota Majelis Ekonomi PP Aisyiyah dan Pendiri Rifka Annisa Women's Crisis Center Yogyakarta. Ia menjelaskan bahwa pertama kali PP 'Aisyiyah melakukan kajian gender adalah pada saat penulis (Siti Ruhaini Dzuhayatin) diundang sebagai fasilitator tentang Kajian Gender. Pada waktu itu penulis telah menjadi anggota Majelis Tarjih PP Muhammadiyah periode 2000-2005.

[165]Theodare Friend, *Indonesian Destinies* (Massachussetts: Harvard University Press, 2003), hlm. 328-329.

> Amien Rais was working with student groups and his own Muhammadiyah to sustain street protests and the clamor for Soeharto's resignation. For the National Awakening Day, Wednesday, May 20, he pledges to bring a million people onto the streets of Jakarta.......
>
> Mega had timidly considerd 'millions in the streets and Gus (Dur) had threaten them (people) in recent years; but now, in the crunch, no words escaped the lips of either leader. (Amien) Rais was the one to utter the words. Tension built.[166]

Konflik terbuka antara Muhammadiyah yang direpresentasikan oleh Amien Rais dan Soeharto terjadi pada saat dilakukan dialog dengan para pemimpin Islam. Noercholis Madjid yang bertindak sebagai mediator memasukkan Amien Rais di antara sembilan orang peserta namun ditolak oleh Soeharto. Pada awalnya Gus Dur (Abdurrahman Wahid) tidak dimasukkan karena alasan kesehatannya. Amien Rais ditolak Soeharto karena sikap konfrontasinya yang frontal. Soeharto menghendaki Gus Dur ikut dalam tim dialog dengan pertimbangan kedekatannya dengan putrinya, Siti Hardiyanti pada akhir-akhir ini.[167]

Konflik tersebut makin melebar, terutama antara Amien Rais dan Gus Dur menyangkut pernyataan Gus Dur di berbagai media massa yang meminta mahasiswa untuk mundur guna memberi kesempatan Soeharto untuk memperbaiki keadaan. Kemarahan tersebut semakin memuncak oleh pernyataan Gus Dur bahwa aksi mahasiswa itu dibiayai oleh Amerika dan Libya.[168] Kekecewaan tersebut tidak hanya ditunjukkan Amien Rais, tetapi oleh sebagian besar tokoh mahasiswa, tokoh masyarakat dan intelektual, termasuk Satjipto Raharjo, penggagas forum rektor Indonesia dan T.H. Sumartana terhadap apa yang disebut manuver Gus Dur sebagai distorsi politik:

---

[166] *Ibid.*, hlm. 339.
[167] *Ibid.*, hlm. 340.
[168] *Ibid.*, hlm. 341.

Adalah wajar jika tokoh mahasiswa mengkhawatirkan nasib reformasi. Sebab Gus Dur seperti mengayunkan pada mereka dengan tuduhan gerakan mahasiswa dibiayai oleh Amerika dan Libya. Ide dialog nasional empat orang yang digagas oleh Gus Dur yang melibat Soeharto, Habibie, Wiranto dan dirinya ditanggapi secara negatif dan dipandang sebagai distorsi politik.[169]

Hal yang perlu diketengahkan dari konflik di atas adalah siklus sejarah pergeseran posisi kelompok modernis dan kelompok tradisionalis jika Amien Rais dan Gus Dur dapat dipandang sebagai representasinya. Jika Soeharto berhasil mengendalikan situasi dan dapat meneruskan pemerintahannya sebagaimana diharapkan oleh Gus Dur, boleh jadi kelompok tradisional akan masuk dalam arus utama dan Muhammadiyah akan bernasib marginal seperti pada masa Orde Lama.

Di saat kelompok politik-kritis Muhammadiyah menjadi lokomotif reformasi, kiprah 'Aisyiyah hampir tidak terdengar. Di Jakarta, demonstrasi kaum perempuan telah dilakukan jauh sebelum mahasiswa bergerak, yaitu pada 23 Februari 1998 melalui aksi bersama 'Suara Ibu Peduli' yang memprotes harga bahan pokok, terutama susu formula. Gerakan tersebut secara moral menunjukkan kegagalan rezim Orde Baru mengelola negara dan malah menyengsarakan para ibu dan anak-anak. Penggunaan istilah 'peduli' merupakan suatu kehati-hatian akan potensi pemberangusan terhadap segala bentuk protes. Tak urung gerakan tersebut membuat gusar Soeharto karena mengekspose kelompok yang selama ini dipandang berhasil dijinakkan. Gerakan tersebut dibubarkan oleh polisi dengan menangkap para demonstran (?) dan menahan koordinatornya untuk diinterogasi. Mereka mendapatkan simpati dari berbagai media massa di dalam dan di luar negeri.[170] Gerakan tersebut diikuti kelompok perempuan yang mayoritas tergabung dalam koalisi LSM

---

[169]"Islah Perlu, Tapi Jangan Korbankan Reformasi" dalam *Suara Muhammadiyah*, No.2, th. Ke-84, 1999, hlm. 14-15.

[170]Theodare Friend, *Indonesian Destinies* (2003), hlm. 318.

perempuan. Di Yogyakarta, anggota Dharma Wanita UGM yang dipandang sebagai kelompok perempuan paling terkooptasi oleh Orde Baru juga ambil bagian dalam gerakan ini. Mereka membuka warung murah untuk mahasiswa sebagai respons terhadap naiknya harga makanan yang menyulitkan kehidupan mahasiswa.

Gerakan reformasi berhasil menurunkan Soeharto dan berhasil mewujudkan pemerintahan baru yang diharapkan dapat membawa demokratisasi di Indonesia. Terjadi euforia politik bagi berbagai kelompok yang dibungkam pada masa Soeharto, baik yang disebut dengan kelompok kiri maupun kelompok kanan. Dalam kelompok Islam muncul berbagai varian yang dapat dikelompokkan menjadi pluralis, sinkretis, skriptualis, oportunis, Islamis dan jihadis. Kelompok-kelompok ini masuk dalam arus utama dalam bentuk organisasi masa dan partai politik dalam pemilu 1999.[171] Tidak ketinggalan, seperti melupakan tragedi Masyumi dan Parmusi, Muhammadiyah kembali menyalurkan –dalam istilah Haedar Nashir– hasrat politiknya melalui Partai Amanat Nasional (PAN).

Pasca-gerakan reformasi, Muhammadiyah menghadapi babak baru hubungannya dengan kekuasaan. Pada awal reformasi, posisi Muhammadiyah cukup dominan dengan keberadaan Amien Rais sebagai katalisator reformasi. Meski tidak dapat menjadi presiden pada pemilu pertama pascareformasi, kedudukannya sebagai ketua MPR cukup memberikan perasaan 'superior' warga Muhammadiyah. Sikap optimis dan percaya diri tampak dalam pelaksanaan muktamar ke-44 di Jakarta di mana Muhammadiyah tampil dengan watak organisasi dinamis, progresif dan moderat. Indikator yang dapat digunakan untuk menengarai pergeseran sikap tersebut adalah status Majelis Tarjih yang ditambah dengan 'Pengembangan Pemikiran Islam.' Amin Abdullah sebagai ketua periode 2000-2005 dan sekaligus konseptor perubahan tersebut menjelaskan bahwa keterbukaan Muhammadiyah sudah tampak pada

---

[171] *Ibid.*, hlm. 380.

muktamar 1995 di Banda Aceh di mana ia menyajikan kerangka pembaruan pendekatan Islam yang mengakomodir isu-isu baru seperti pluralisme, multikulturalisme dan HAM.[172]

Periode ini dapat dipandang sebagai periode progresifitas dan moderasi yang mendekati masa awal berdirinya Muhammadiyah. Sikap tersebut ditampilkan dalam menanggapi tuntutan amandeman UUD 1945 pasal 29 untuk memasukkan 'Piagam Jakarta.' Partai-partai Islam, termasuk PPP, PBB dan PK(S) dan organisasi Islam baru yang dikategorikan oleh Theodare Friend sebagai kelompok skriptualis dan Islamis seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI) dan sejenisnya memperjuangkan aspirasi 'Piagam Jakarta', baik dalam parlemen ataupun aktivitas di luar parlemen melalui demontrasi dan kongres. Sebaliknya, Muhammadiyah dan NU justru menyatakan penolakannya dan menyebutnya sebagai suatu perjuangan yang tidak realistis. Bersama Hasyim Muzadi, Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif menyatakan menolak upaya menghidupkan kembali 'tujuh kata' dari Piagam Jakarta.[173] Mereka lebih menganjurkan kepada umat Islam untuk memaksimalkan proses pencerahan guna membangun kesadaran umat dalam beragama.[174]

Sikap moderat Muhammadiyah juga ditampilkan dalam melobi RUU sistem pendidikan nasional yang menyulut polemik di parlemen dan di luar parlemen. Sampai UU tersebut disahkan, Megawati sebagai presiden tidak bersedia menandatangani. Namun demikian, ketika disahkan oleh DPR, UU tersebut dinyatakan sah tanpa harus ditanda-

[172]Wawancara dengan Amin Abdullah, ketua Majelis tarjih periode 2000-2005 di Surabaya pada tanggal 29 April 2010.

[173]Pernyataan tersebut dimuat dalam *Tempo* pada 2007 dan dikutip oleh M. Hilaly Basya, "Muhammadiyah, Salafi, dan Demokrasi: Studi respons Cendekiawan Muhammadiyah terhadap Gerakan Islam Transnasional" dalam *100 Muhammadiyah: Civil Society dan tantangan gerakan Islam Transnasional, Jurnal Maarif*, Vol. 4, No. 2, Desember 2009, hlm. 54-55.

tangani oleh presiden. Adapun pasal yang diperdebatkan adalah pasal 13 yang memuat aturan bahwa peserta didik harus mendapatkan pelajaran agamanya dari guru yang seagama. Pasal tersebut ditolak oleh kalangan non-Muslim sebagai bentuk intervensi negara. Sikap moderat lainnya juga ditunjukkan dengan kesediaan Muhammadiyah menyediakan guru-guru agama non-Islam bagi murid-murid non-Islam di sekolah-sekolahnya.[175] Di kawasan Indonesia Timur, sekolah Muhammadiyah banyak menerima siswa-siswa yang beragama Kristen.

Sikap progresif dan moderat di atas tidak berlangsung lama karena setelah pemilu 2004 Muhammadiyah cenderung bersifat revivalis. Salah satu aspek yang memicu kecenderungan tersebut adalah tersingkirnya Muhammadiyah dari arus utama politik Indonesia karena kekalahan Amien Rais dan fragmentasi aspirasi politik yang semakin tajam. Sistem multi-partai menyebabkan umat Islam terbelah dalam berbagai aliran politik. Sikap Muhammadiyah yang memberikan kebebasan pada warganya untuk menyalurkan aspirasi politik memunculkan friksi dalam Persyarikatan. PAN yang dimaksudkan sebagai saluran politik warga Muhammadiyah ternyata tidak meraih suara yang diharapkan. Bahkan dalam perjalanannya PAN dipandang lebih mengakomodir 'pendatang' yang berduit daripada para kadernya terutama Angkatan Muda Muhammadiyah (AMM) yang bersusah payah membesarkan PAN. Klimaksnya, AMM, utamanya Pemuda Muhammadiyah memproklamirkan berdirinya Partai Matahari Bangsa (PMB).[176]

Di sisi yang lain, kekecewaan terhadap PAN juga dipicu oleh Platfrom PAN sebagai partai nasional yang tidak sepenuhnya memperjuangkan aspirasi Islam. Kelompok yang sering disebut sebagai 'kelompok Syari'ah-

---

[174]Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia 1966-2006* (2010), hlm. 316-317.

[175]*Ibid.,* hlm. 325

[176]*Ibid.,* hlm. 417.

minded' lebih suka menyalurkan aspirasi politiknya melalui partai-partai Islam modern seperti PBB dan PKS. Tidak sebatas pada aspirasi politik, PKS yang merupakan manifestasi partai politik kelompok Jamaah Tarbiyah yang beraliran organisasi transnasional Ikhwanul Muslimin, menurut Nashir menyusup dalam Persyarikatan. Ada beberapa aspek yang berhimpitan antara kedua gerakan ini terutama misinya menampilkan wajah Islam yang modern religius. Namun Nashir menegaskan adanya perbedaan ideologis antara keduanya. Perkembangan Muhammadiyah yang sangat pesat dan terkurasnya energi elite Muhammadiyah dalam urusan partai politik menyebabkan terjadinya pengeroposan ideologi yang dengan mudah diinfiltrasi gerakan Tarbiyah.[177]

Di samping masalah ideologis-politis terhadap Daulah Islam, gerakan Tarbiyah juga mengemas berbagai praktik yang ditentang oleh Muhammadiyah seperti tawasul, yasinan dan ruqyah. Gerakan ini juga memanfaatkan kader-kader Muhammadiyah untuk melakukan aktivitas yang berpotensi melemahkan amal usaha Muhammadiyah dalam bidang pendidikan dan kesehatan.[178] Kecenderungan Muhammadiyah menjadi revivalis juga disebabkan dominasi kalangan tekstualis dan ideologis yang menguasai muktamar ke-45 di Malang. Banyak kalangan menganggap kecenderungan revivalis ini adalah infiltrasi salafi-ideologis transnasional yang dalam istilah Luthfi Assyaukanie disebut 'AIDS' yaitu Antagonisme, Intoleransi, Dogmatisme, dan Sarkatis yang menjangkiti elite Muhammadiyah dalam menyikapi perkembangan pemikiran keagamaan. Ia menampakkan kegusarannya terhadap 'AIDS' yang menyebar dalam tubuh Muhammadiyah.[179] Pesimisme Luthfi tampaknya masih akan berlangsung

---

[177]Wawancara dengan Haedar Nashir, Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 2005-2010, di Yogyakarta, tanggal 24 Januari 2010.

[178]Haedar Nashir, *Manifestasi Gerakan tarbiyah: bagaimanan Sikap Muhammadiyah?* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2006), hlm. 48-50.

[179]Luthfi Assyaukanie, 'Mewaspadai 'AIDS' dalam Muhammadiyah', dalam *100 Muhammadiyah*, *Jurnal Maarif*, Vol. 4, No.2, Desember 2009, hlm. 67.

apalagi dengan kekecewaan warga Muhammadiyah terhadap kebijakan diskriminatif Presiden Susila Bambang Yudoyono yang tidak memberikan jatah menteri setelah Din Syamsuddin dan PP Muhammadiyah menjadi tuan rumah konferensi press tentang kecurangan pemilu 2008. Abdul Mu'ti menuliskan ekspresi pesimisme kader Muhammadiyah:

> Gara-gara berpolitik, sekarang Muhammadiyah kena batunya. Gigit jari tidak mendapatkan satupun jatah menteri, kecian deh lu" , Setelah Menteri agama dan menteri pendidikan dijabat NU, tamatlah riwayat Muhammadiyah.[180]

Harapan kembalinya Muhammadiyah menjadi gerakan salafi-reformis masih ada dengan surat edaran PP Muhammadiyah pada 2008 tentang gerakan Tarbiyah dan gerakan ideologis yang bertentangan dengan ideologi Muhammadiyah dan hal tersebut dipublikasikan sampai ke cabang dan ranting.[181] Muktamar ke-46 menjelang 1 abad Muhammadiyah adalah pertaruhan apakah jalan kembali ke *khittah* akan berjalan mulus ataukah masih terganjal oleh para eksponen ideologi transnasional yang melakukan strategi '*taqiyah*' (penyembunyian diri) pada masa 'bersih lingkungan' di tubuh Persyarikatan Muhammadiyah.

D. Refleksi Teoretis

Pembahasan dalam bagian ini menemukan beberapa fakta baru maupun fakta yang melengkapi temuan-temuan sebelumnya, di antaranya:

Pertama, memetakan basis sosio-kultural, ekonomi, dan politik pada masa awal pertumbuhan Muhammadiyah yang membentuk *mental model* pada masa-masa perkembangannya. Muhammadiyah muncul dalam komunitas Kauman yang dengan karakter dasar priayi-santri yang menjadi bagian struktural dari kekuasaan formal Jawa. Priayi merupakan

---

[180]Abdul Mu'ti, "Muhammadiyah: Gerakan Civil Society yang Mandiri, Tidak anti Pemerintah", *Ibid.*, hlm. 69-70.

[181]Wawancara dengan Haedar Nashir, 29 Januari 2010.

jabatan struktural Kerajaan Mataram, baik di Surakarta dan Yogyakarta yang menjadi 'perantara' komunikasi dua varian yang dipisahkan oleh tembok keraton yaitu raja dan para *ndoro* dengan kalangan *wong cilik*. Posisi ini mendorong berkembangnya sikap yang moderat, terbuka, adaptif, serta mampu menengahi perbedaan-perbedaan di antara dua varian tersebut.

Dari berbagai sumber, baik primer maupun sekunder, status sosial komunitas Kauman diukur dari jenjang struktural yang dimiliki dibandingkan dengan aspek lain seperti perdagangan yang memberi kontribusi finansial yang lebih signifikan. Bandingkan dengan komunitas Laweyan yang memandang keberhasilan berdagang sebagai referensi nilai yang menentukan status sosial. Mereka tidak peduli dan bahkan bersikap antagonis terhadap status struktural yang tidak selalu memberikan kecukupan materi. Kolompok ini sangat menonjolkan karakter *distingtif* mereka sebagai orang bebas dan merdeka. Di samping itu, karakter priayi ini juga dapat diamati pada aspek relasi gender di mana jabatan struktural suami sangat menentukan status sosial istri dan keluarga. Salah satu aspek yang sangat kuat mengindikasikan kecenderungan priayi adalah penggunaan nama suami bagi istri yang telah menikah. Aspek-aspek gender yang berorientasi pada priayi lebih jelas tampak pada bagian kedua.

Kedua, penelitian ini juga menemukan spektrum respons kelompok Islam pada masa yang sangat krusial yang menentukan corak dan orientasi kelompok Islam terhadap modernitas dan menjadi fondasi eksistensi mereka dalam dinamika sosial dan konstelasi politik di Indonesia sampai pada saat ini. Muhammadiyah merupakan representasi dari kelompok responsif-adaptif yang berada di antara kutub reaktif-isolatif kelompok tradisional dan reaktif-kontrontatif kelompok santri-saudagar yang menjadi motor gerakan Sarekat Islam.

Karakter priayi yang moderat, terbuka dan berperan sebagai 'perantara' ini menjadikan Muhammadiyah berkembang sebagai organisasi yang responsif-adaptif terhadap perubahan sosial yang berlangsung pada

saat kemunculannya. Sikap tersebut ditunjukkan pada respons terhadap modernitas yang selektif, reformatif dan *positive action* sebagai isu strategis (isu dakwah) seperti modernisasi pendidikan yang *co-education*, penyantunan masyarakat yang konkret serta peningkatan status perempuan dalam gelombang pasang gerakan feminisme. Respons moderat juga ditunjukkan pada konservatisme agama yang lebih diarahkan untuk memenuhi kebutuhan beragama yang sejalan dengan prinsip-prinsip modern sebagai upaya mempertegas identitas pribumi modern. Islam tidak semata-mata identitas agama namun merupakan identitas pribumi.

Pandangan inilah yang digunakan oleh Samanhoedi ketika membentuk Sarekat Dagang Islam yang berubah menjadi Sarekat Islam yang lebih berorientasi pada gerakan pribumi daripada gerakan agama. Spektrum respons tersebut masih tetap relevan untuk memetakan karakteristik gerakan kelompok Islam masa kini meski tidak lagi dapat direpresentasikan secara tipologis pada kelompok Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan Sarekat Islam yang mengalami dinamikanya sendiri.

Ketiga, posisi sebagai priayi-santri dan keislaman yang moderat menjadikan Muhammadiyah cenderung dekat dengan kekuasaan formal, baik tradisional, kolonial, dan pemerintahan pasca kemerdekaan. Kecenderungan ini yang pernah dituduhkan oleh kelompok non-kooperatif-revolusioner seperti Sarekat Islam sebagai sikap kooperatif dengan pemerintah kolonial. Kedekatan Muhammadiyah dengan kekuasaan formal pada pascakemerdekaan tidak semata-mata bersifat pragmatis berdasarkan kepentingan praktis, tetapi lebih pada apa yang disebut oleh Abercrombie sebagai 'kebersesuaian' antara pandangan hidup priayi-santri dan kultur politik pasca kemerdekaan yang mengalami priyayinisasi dengan peran sentral Soekarno yang memarginalkan kelompok nasionalis Sumatra serta Soeharto yang juga banyak mengadopsi konsep kekuasaan Jawa. Dalam perkembangannya, kedekatan kultural tersebut tidak selalu membuat Muhammadiyah berada pada lingkaran kekuasaan namun adakalanya terpinggirkan dan menimbulkan ketegangan karena perbedaan kepentingan.

Keempat, dinamika politik di atas berpengaruh terhadap karakter keislaman Muhammadiyah yang dari waktu ke waktu. Meski dikenal sebagai organisasi modernis yang moderat, pada kenyataannya karakter keislaman Muhammadiyah mengalami pasang surut dari karakter moderat-progresif menjadi konservatif. Pada saat dekat dengan kekuasaan atau berada pada pola hubungan yang kolaboratif-komplementer, Muhammadiyah menunjukkan karakter keislaman moderat dan progresif. Sebaliknya, jika berada pada posisi marginal atau dalam pola hubungan *competing relationship*, Muhammadiyah cenderung bersikap konservatif. Namun terjadi pengecualian dalam lima tahun terakhir ini dimana pada saat posisi Muhammadiyah sangat marginal dengan ketegangan terbuka antara ketua umum Muhammadiyah dengan presiden dan tidak adanya kader yang menjadi menteri dalam kabinet pemerintahan, tetapi Muhammadiyah menunjukkan karakter keislaman moderat dan progresif yang mendekati masa Ahmad Dahlan yang dikatakan melintas zaman. Dari aspek gender, kebersesuaian dan kedekatan kultural dengan kekuasaan politik di atas juga membawa pengaruh terhadap ideologisasi gender yang menjadi basis rezim gender yang menjadi fokus buku ini. ❐

BAGIAN TIGA

KONSTRUKSI GENDER MASA PERTUMBUHAN DAN PERKEMBANGAN MUHAMMADIYAH

Bagian ini membahas proses konstruksi gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah dengan merujuk pada berbagai aspek yang telah dibahas pada bagian dua, yakni aspek sosial, ekonomi dan politik yang, pada gilirannya, membentuk ideologi gender. Bagian ini juga membahas konstruksi gender sebagai bagian dari sistem pengetahuan yang menurut Mannheim, Berger, dan Luckman dapat berubah seiring dengan faktor-faktor determinan yang memengaruhi. Perubahan tersebut merupakan sifat dari realitas sosial yang dibentuk, dikembangkan, ditransmisikan, dan dipelihara dalam institusi-institusi sosial.[1] Bagian ini terdiri dari empat sub-bagian yang mencakup pembahsan konstruksi gender sebagai basis ideologisasi gender, berbagai konstruksi gender di lingkungan sosial Muhammadiyah, konstruksi gender pada masa pertumbuhan Muhammadiyah dan kontestasi ideologi gender masa perkembangan Muhammadiyah.

A. Konstruksi Gender sebagai Basis Ideologisasi Gender

Konstruksi gender merupakan suatu bentuk praktik sosial yang mencakup pencitraan, peran, status, dan relasi laki-laki dan perempuan dalam konteks sosio-kultural, politik, dan ekonomi tertentu.[2] Konstruksi

---

[1]Lihat pendapat Mannheim, Berger, dan Luckman pada bagian pertama buku ini.

[2]Neilsen, M. Joyce, *Sex and Gender in Society: Perspectives and Stratification* (Illinois: Prospect Hight, 1990) hlm. 16.

gender ini merupakan bagian dari mentalitas (*mental model*) yang dimaknai oleh Denzau dan North sebagai manifestasi kesadaran sistem kognitif yang tercipta dari suatu kelompok masyarakat dalam memahami lingkungannya. Secara internal, suatu mentalitas bekerja melalui pemahaman intersubjektif dalam membentuk ideologi gender sebagai kerangka tindakan kolektif (*shared framework*) dan, mewujudkan institusi sebagai mekanisme eksternal untuk membingkai relasi interpersonal.[3]

Joyce menjelaskan bahwa konstruksi gender mengandung prinsip pemetaan fundamental (*fundamental organizing principle*) untuk menjelaskan pembagian dan pembedaan sosial perempuan dan laki-laki. Konstruksi gender juga sangat penting untuk memetakan identitas jenis kelamin (*sex identity*), dikotomi sosial berbasis jenis kelamin (*sexual dichotomies*), perbedaan perilaku antara kedua jenis kelamin (*behavioral differences between sexes*), pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin (*sexual divisions*) dan kekuasaan berbasis jenis kelamin (*sexual power*) dalam kehidupan sosial dan representasi simbolik maskulinitas dan femininitas.[4]

Perbedaan gender tidak selalu berimplikasi pada posisi asimetris yang mengandaikan subordinasi perempuan secara permanen. Posisi asimetris superordinasi dan subordinasi baru dapat dikenali manakala gender terkait dengan mekanisme kekuasaan (*power*) dalam pengambilan keputusan. Dari aspek kekuasaan inilah gender disebut sebagai unsur utama dalam mengenali pola-pola relasi kekuasaan dasar masyarakat (*a primary way of signifying relationships of power*).[5] Pada umumnya, landasan relasi ini terletak pada asumsi 'terberi' terhadap perbedaan jenis kelamin biologis yang menjadi sumber justifikasi kekuasaan

---

[3]Arthur Denzau dan Douglas C. North, "Shared Mental Models…., hlm. 1-2.

[4]Kathy Davis, Monigue Leijenaar dan Jantine Oldersma, *The Gender of Power* (London: SAGE Publications, 1991), hlm. 5.

[5]*Ibid*.

berbasis gender. Asumsi sebagai bagian dari pengetahuan bersifat berubah sehingga kekuasaan berbasis gender, struktur yang meneguhkan relasi asimetris selalu mengalami redefinisi dalam kontestasi ideologis yang dinamis pula. Kardam menjelaskan bahwa kalangan feminis mampu menggeser keyakinan tentang gender dari entitas 'terberi' menjadi hasil konstruksi sosial yang membentuk makna bersama (*shared meaning*) dan menjadi konstruksi yang didisplinkan (*disciplined construction*) secara kolektif sehingga tercapai kesepakatan tentang norma dan keyakinan gender tertentu.[6] Davis juga menekankan bahwa gender adalah konstruksi sosial melalui tahap produksi, reproduksi dan transformasi.[7]

Para ahli studi gender berbeda pendapat mengenai faktor determinan yang memengaruhi kekuasaan gender. Geertz, misalnya, menegaskan bahwa persoalan sentral yang menjadi fokus utama adalah sejauh manakah sistem sosial dominan membentuk relasi kuasa yang memengaruhi peran dan status gender, baik secara domestik maupun publik.[8] Ia menjelaskan adanya hubungan yang erat antara jenis kelamin dengan keterpilihan peran dalam stratifikasi sosial tertentu. Jika maskulinitas menjadi prasyarat utama suatu peran sentral dalam stratifikasi sosial maka kelelakian menjadi signifikan dalam menetapkan status seperti dalam masyarakat patrilineal dan demikian sebaliknya dalam masyarakat matrilineal. Pendapat ini dikuatkan oleh tesis Illich bahwa maskulinitas ekonomi modern Eropa merupakan konsekuensi logis dari kebersesuaian efisiensi kerja laki-laki dengan industrialisasi karena mereka tidak terkait dengan peran reproduktif yang rumit yang dialami perempuan.[9]

---

[6]Nuket Kardam, "The Emerging Global Gender Equality Regime….., hlm. 85.

[7]Kathy Davis, *The Gender of Power*….., hlm. 6.

[8]Hildred Geertz, *Keluarga Jawa* (Jakarta: PT Temprint, 1985), hlm.83.

[9]Di samping masalah spasial yang memisahkan sentra industri komoditas dari pemukiman, modernisasi yang bertumpu pada alat-alat dan keterampilan-keterampilan maskulin justru menguatkan patriarki yang sebelumnya hanya ada di lingkungan kekuasaan politik monarki. Mesin uap dan putaran roda

Eropa pada masa pra-industri sebenarnya memiliki sistem gender *vernacular* yang membedakan peran gender laki-laki dan perempuan secara *divergent* (sebagai antitesis dari akumulasi yang *convergent*) dan memberikan status sosial secara spesifik dan tidak dibandingkan bagi laki-laki dan perempuan. Illich memandang bahwa sistem feodal pra-industri masih menyisakan 'peran dan ranah' gender spesifik yang memungkinkan perempuan mendapatkan status sosialnya sendiri. Sebaliknya, dalam konsep kesetaraan gender modern, perempuan harus bersaing pada status yang sama dengan laki-laki dengan kondisi biologis yang berbeda yang justru menyebabkan ketimpangan gender.[10]

Gender *vernacular* yang digambarkan Illich dapat ditemukan dalam komunitas pedagang di perkotaan Jawa di masa lalu yang tidak mengenal dikotomi tegas antara produksi dan reproduksi, publik dan domestik seperti dalam masyarakat Barat modern. Dalam penelitian yang dilakukan pada komunitas Laweyan, Brenner menyarankan agar tidak menggunakan analisis feminis Barat yang dikotomis terhadap sektor domestik dan publik yang tidak dikenal oleh masyarakat non Barat. Dalam masyarakat non Barat, ranah sosial dapat berupa publik, domestik dan komunal yang integratif dan *continuum* dengan kriteria lokal yang khas.[11] Dari kekhasan inilah konstruksi gender dalam Muhammadiyah menemukan pijakan-pijakan kulturalnya.

B. Konstruksi Gender di Lingkungan Sosial Muhammadiyah

Dalam subbagian ini akan dibahas berbagai konstruksi gender yang berkembang dan berpotensi memengaruhi, baik langsung maupun tidak

---

turbin merupakan modifikasi dari alat-alat transportasi dan pertanian yang lazim dilakukan laki-laki. Dalam perkembangannya, modernisasi menciptakan dunia publik dengan struktur kekuasaan yang maskulin, rasional, dan kompetitif. Ivan Illich, *Gender*….., hlm. 4.

[10]*Ibid.*

[11]Suzanne April Brenner, *The Domestification of Desire: Women, Wealth and Modernity in Java* (New Jersey, Princeton University Press, 1998), hlm. 8.

langsung terhadap konstruksi gender Muhammadiyah, yaitu: konstruksi gender kolonial, konstruksi gender masyarakat Jawa priayi dan kelompok Jawa pedagang santri dengan uraian sebagai berikut:

1. Konstruksi Gender Pemerintah Kolonial

Ada dua aspek penting terkait dengan konstruksi gender pemerintah kolonial, yaitu pendidikan dan perkembangan keluarga inti konjugal.[12] Pada awalnya, pendidikan merupakan kebutuhan praktik penyediaan pengajaran bagi anak-anak elite Belanda. Namun dalam perkembangannya, pendidikan modern tersebut terbuka secara terbatas bagi anak-anak pribumi, termasuk anak perempuan seperti Kartini. Tidak seperti pendidikan laki-laki yang dimaksudkan untuk mengisi birokrasi Belanda, pendidikan perempuan lebih diarahkan membekali perempuan menjadi ibu rumah tangga modern.[13] Kecenderungan tersebut niscaya karena masih terbatasnya peran publik perempuan yang masih merupakan kepanjangan peran reproduktifnya, yaitu menjadi guru.

Terlebih lagi, perempuan Belanda sebagai 'role model' masih berperan sebagai ibu rumah tangga dan pekerja sosial daripada pelaku pekerjaan-pekerjaan perkantoran dan profesional.[14] Citra istri ideal adalah istri yang berwawasan luas dan terampil lewat pendidikan keputrian.[15] Pendidikan ini mencakup kerumahtanggaan seperti memasak, menjahit dan menyulam guna perempuan menjadi istri dan ibu rumah tangga

---

[12]Kuntowijoyo menyinggung sedikit tentang ideologi keluarga integral sebagai bentuk keluarga modern yang berbeda dengan keluarga besar feodal Jawa dalam tulisannya, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita" ….., hlm. 131.

[13]Joost Cote, *On Feminism and Nationalism*: *Kartini's Latter to Stella Zeehandelaar 1899-1903* (Melbourne: Monash University, 1995), hlm. vii-ix.

[14]Kartini banyak mengilustrasikan peran perempuan Belanda sebagai ibu rumah tangga, guru dan pekerja sosial dalam surat-suratnya, salah satunya adalah *Door Duisternis Tot Licht* yang diterjemahkan oleh Sulatin Sutrisno, *Surat-Surat Kartini: Renungan Tentang dan Untuk Bangsanya* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1979).

[15]Joost Cote, *On Feminism and Nationalism*….., hlm.17.

modern agar mendampingi suami dan anak merespons kemajuan. Pada umumnya sekolah keputrian diserahkan pada gereja karena asumsi perempuan sebagai pendidik moral, budi pekerti dan kerumahtanggaan.[16]

Meski bersifat komplementer, pendidikan di atas telah mampu mengubah posisi perempuan dalam keluarga dari istri pasif dan submisif dalam perkawinan poligamis menjadi istri modern dan aktif dalam keluarga inti konjugal monogam. Pada awalnya bentuk keluarga ini terdapat pada keluarga Belanda dan lambat laun menjadi norma baru keluarga di Indonesia. Kartini sangat mengidolakan keluarga inti konjugal para petinggi Belanda yang monogam dengan pola relasi yang hangat dan saling menghargai yang tidak pernah ia rasakan bersama ibu kandungnya sendiri.[17]

Secara ekonomis, keluarga inti konjugal terbentuk dari kebijakan efisiensi pemerintah kolonial. Browning menyebut bentuk keluarga ini sebagai keluarga konjugal dan berkemitraan (*companionate*) yang terbentuk dari proses modernisasi, industrialisasi dan urbanisasi di Eropa. Bentuk keluarga ini menjadi fenomena global karena ekspansi modernisasi dan industrialisasi Eropa ke seluruh dunia.[18] Keluarga inilah yang disebut Engels sebagai keluarga borguise yang mencerminkan relasi *head complement* yang bertumpu pada karier dan penghasilan utama suami (*breadwinner*) dan peran domestik istri sebagai ibu rumah tangga (*housewife*).[19]

---

[16]Cora Vreede-De Struers, *Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian*, alih bahasa Elvira Rosa, dkk (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008), hlm. 73.

[17]Sulastin Sutrisno, Pengantar dari *Surat-Surat Kartini* ….., hlm. xvii.

[18]Don S. Browning, *Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do About It?* (Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 2003), hlm. 8.

[19]Engels dalam Rosalind A. Sydie, *Natural Women and Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory* (England: Open University Press, 1987), hlm. 133.

Jayawardena memberikan ulasan yang tajam terhadap keterkaitan antara isu modernisasi, pendidikan, dan perempuan di daerah jajahan yang lebih banyak dikaitkan dengan birokrasi modern, kepentingan misionaris dan elite pribumi laki-laki daripada kepentingan mereka sendiri.[20] Norma keluarga inti memberikan keuntungan bersama antara birokrasi kolonial yang efisien dan kepentingan misionaris membentuk keluarga-keluarga Kristen yang taat. Jayawardena menemukan peran penting para penginjil dalam pendidikan perempuan yang disiapkan sebagai agen utama misi Kristen. Ia menegaskan bahwa:

> The content and the nature of women's education reflected the ambiguities inherent in the new concept of women. The missionaries had been primary concerned with Christian wives and the mothers for the new-male converts in order to prevent the latter from lapsing into the former beliefs (Muslim, Hinduism and Buddhism).[21]

Para misionaris memiliki kepentingan untuk menciptakan citra baru istri dan ibu "rumah tangga" (*housewife*) yang mampu menyediakan kehangatan keluarga bagi para suami dan anak-anak yang baru saja masuk Kristen agar tidak berbalik pada agama asalnya.

Secara sosial, pendidikan yang terbatas ini mampu menggerakkan organisasi perempuan yang mulai muncul pada awal abad ke-20. Munculnya organisasi ini dapat dipandang sebagai gerakan emansipasi perempuan meski tidak diarahkan menuju kesetaraan status. Jayawardena justru menuduh emansipasi yang dimotori kalangan reformis laki-laki hanya bersifat superfisial demi kepentingan sepihak guna menaikkan citra mereka sebagai bangsa modern berbasis keluarga stabil. Oleh sebab itu, ia tetap mengingatkan langgengnya patriarki yang bersifat 'in-*built*' dalam gerakan modernisasi dunia ketiga awal abad ke-20 meski melibatkan kaum perempuan. Lebih lanjut ia menjelaskan:

---

[20]Lihat Kumari Jayawerdana, *Feminism and Nationalism*….., hlm. 12-15.
[21]*Ibid*. hlm., 16.

> Many of reformers among the indigenous bourgeoisie were men who saw the social evil of their societies as a threat to the stability of bourgeois family life, and who therefore campaigned for reform in order to strengthen the basic structure of society rather than change them. There was an in-built in a conservative bias in many of the reform movements.[22]

Sinisme Jayawerdana beralasan jika dilihat dari ide-ide emansipasi Kartini dan Dewi Sartika yang sebatas mendidik perempuan menjadi ibu rumah tangga modern. Ide-ide emansipasi borguis ini bersifat elitis dan tidak menyentuh kesengsaraan buruh perempuan di perkebunan-perkebunan kolonial. Konsep emansipasi perempuan borguise, menurut istilah Gramsci, cenderung menghegemoni kelompok lain dengan ideologi yang diyakininya sebagai suatu keniscayaan.[23] Bahkan, ideologi 'ibu rumah tangga' masih bertahan di Indonesia sampai saat ini yang oleh Suryakusuma disebut sebagai langgengnya ideologi ibuisme.[24]

Dari aspek organisasi, Brown memetakan sebagai berikut: *Pertama,* organisasi perempuan yang bercorak sosial dan menitik-beratkan pada peningkatan peran komplementer dalam keluarga. Organisasi semacam ini pertama kali muncul di Eropa pada awal abad ke-19 guna meningkatkan citra perempuan sebagai pengelola rumah tangga modern.[25] *Kedua*, organisasi yang berorientasi politis dengan agenda emansipasi perempuan menuju kesetaraan hak dengan laki-laki dalam keluarga, sosial, dan hak keanggotaan parlemen.[26]

---

[22]*Ibid*, hlm.9.

[23]David Harris, *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effect of Gramscianism on Cultural Studies* (London: Routledge, 1992), hlm. 26.

[24]Julia Suryakusuma, "The State and Sexuality in New Orde Indonesia", dalam Laurie. J. Sears (ed.), *Fantazising the Feminine in Indonesia* (London: Duke University Press, 1996), hlm. 102.

[25]Colin Brown, *Soekarno: Perempuan dan Pergerakan Nasional* (Yogyakarta: Ombak, 2004), hlm. 10.

[26]*Ibid*.

2. Konstruksi Gender Masyarakat Jawa

Sebagai budaya besar, Jawa memiliki dimensi yang kompleks terkait konstruksi gender. Secara kosmologis, gender berakar pada kekuasaan feodal-paternalistik yang menempatkan laki-laki sebagai sentral 'pancaran sinar kebaikan Tuhan' yang turun kepada para nabi, para raja, para pemimpin dan para suami. Sebaliknya, perempuan, rakyat, dan umat merupakan pihak penerima pantulan kebaikan melalui pengabdian dan penyerahan diri yang tulus dan ikhlas.[27] Memang ada beberapa kisah heroisme perempuan seperti Ratu Shima, Ratu Kaliyamat dan Nyai Ageng Serang namun tidak dapat mengimbangi dominasi patriarki.

Meski secara kosmologis budaya Jawa bersifat patriarki, namun secara sosiologis-praksis konstruksi gender tidak bersifat tunggal. Penelitian Geertz di Mojokuto menunjukkan sistem *somah* yang cenderung bersifat matrilokal dengan otoritas, pengaruh, dan tanggung jawab perempuan yang lebih besar pada ekonomi dan keluarga daripada laki-laki. Peran tersebut bukan semata-mata domestik namun menentukan pertalian kekerabatan dalam mata rantai bisnis. Hal ini berbeda dengan keluarga priayi yang lebih bersifat patrilokal dengan status struktural dan ekonomis laki-laki.[28] Dalam penelitian ini ditemukan bahwa 'jenis kelamin' tidak selalu menjadi faktor 'determinan tunggal' sebagaimana diasumsikan oleh feminisme Barat tentang patriarki.[29]

Jenis kelamin akan memiliki posisi sentral dalam masyarakat jika didukung oleh faktor dominan lainnya seperti sistem kekerabatan, ekonomi, politik. Dalam penelitian Geertz ditemukan kecenderungan aspek ekonomis yang faktor determinan pendukung sentralitas jenis

---

[27]Sri Suhanjati Sukri dan Ridin Sofwan, *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa* (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 46.

[28]Siti Norma dan Sudarto, "Pranata Keluarga" dalam J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto, ed, *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), hlm. 232-233.

[29]Hildred Geertz, *Keluarga Jawa*….., hlm. 83.

kelamin dan pengaruhnya terhadap relasi gender dan interaksi sosial dalam masyarakat Jawa. Meski mengambil sampel masyarakat Mojokuto, penelitian ini dapat digunakan untuk memotret budaya secara keseluruhan melalui berbagai varian di dalamnya. Temuan Geertz disederhanakan dalam tabel di bawah ini:

Tabel 3. Tipologi Peran Ekonomi dan Status Gender Mojokuto[30]

No.	Kategori Sosial	Kategori Kerja Ekonomi	Status Gender
1.	Priyayi & pegawai negeri	Suami sebagai pencari nafkah utama, istri sebagai ibu rumah tangga dan beberapa pembantu rumah tangga	Ketergantungan istri sepenuhnya
	Guru/pendidik	Pasangan guru atau suami/istri guru dan pasangan wiraswasta	Komplementer
2.	Saudagar tembakau dan hasil bumi lainnya	Suami mempunyai usaha produktif utama, istri mengembangkan usaha kecil di rumah seperti menjahit, beternak, dll serta mengerjakan pekerjaan rumah	Suami memiliki peran lebih besar dalam pengambilan keputusan keluarga
3.	Pedagang Batik dan kain	Suami dan istri sebagai rekanan bisnis	Komplementer seimbang
4.	Pasangan buruh pabrik, kuli & pemilik warung kecil	Buruh pabrik, kuli & pemilik warung kecil	Komplementer
5.	Kalangan petani	Keduanya sebagai buruh tani	Komplementer

[30]*Ibid,* hlm. 131-132

Menurut Geertz, kontribusi ekonomi memegang peranan penting terhadap status gender. Jika keduanya memberikan kontribusi ekonomi seimbang maka status gender mereka relatif seimbang dalam pengambilan keputusan keluarga. Sebaliknya, jika kontribusi laki-laki lebih besar seperti yang terjadi di kalangan saudagar hasil bumi maka status gender bersifat asimetris dengan posisi superior suami. Perbedaan ideologis dan praksis di atas dapat dijelaskan melalui perbedaan *setting* sosial dan varian budaya Jawa sebagai berikut:

a. Konstruksi Gender Priayi

Pembahasan konstruksi gender priayi dimaksudkan untuk menelusuri sejauh mana pengaruhnya terhadap Muhammadiyah pada masa awal perkembangannya mengingat mayoritas anggotanya adalah masyarakat Kauman Yogyakarta yang berbasis priayi-santri. Sebagaimana dibahas pada bagian sebelumnya, meski memiliki aktivitas berdagang, komunitas Kauman lebih mengidentifikasikan diri sebagai priayi daripada *wong* dagang atau saudagar. Konstruksi gender priayi dapat ditelusuri dari berbagai kesusastraan Jawa yang mencapai puncaknya pada akhir abad ke- 19 di bawah pemerintahan Sunan Paku Buwana IX yang memunculkan pujangga besar Ki Ronggo Warsito. Florida menemukan relasi gender di Jawa banyak ditulis pada masa ini yang berkorelasi dengan runtuhnya kekuasaan politik dan pengontrolan seksualitas dan tubuh perempuan. Kekalahan Diponegoro dalam perang besar 1925-1930 merupakan perlawanan fisik terakhir pribumi yang meruntuhkan pamor politis kerajaan Mataram. Di samping itu, konflik internal berakibat pada lepasnya daerah kekuasaan Mataram di pesisir utara karena berkolusi dengan pemerintah kolonial.[31]

---

[31]Nancy K. Florida, "Sex Wars: Writing Gender Relations in Nineteenth Century Java" dalam Laurie J. Sears (ed.), *Fantazising the Feminine in Indonesia*…., hlm. 212.

Untuk mengembalikan pamornya, Kerajaan Surakarta melakukan manuver dengan menyublimasi kekuasaan politik menjadikan pusat kebudayaan. Florida menegaskan bahwa kontrol terhadap perempuan dalam kesusastraan Jawa merupakan residu yang tersisa dari kekuasaan laki-laki yang 'terpaksa' diserahkan pada kolonial.[32] Kekuasaan politik Jawa terdomestifikasi dalam pengaturan seksualitas dan keluarga yang lebih misoginis dibandingkan seabad sebelumnya. Dalam banyak tulisan ditemukan sosok perempuan submisif dan subordinat yang mengubur citra perempuan ningrat yang berwibawa seperti Nyi Ageng Serang dan Nyi Roro Kidul dalam mitos penguasa laut selatan. Sosok perempuan submisif dilegitimasi oleh kosmologi Jawa yang menegaskan ketergantungan spiritualitas perempuan pada suami dalam ungkapan: '*swarga nunut neraka katut* '(ke surga ikut ke neraka terbawa).[33]

Kepatuhan istri seperti di atas dapat disimak dalam *Serat Centini* karya Ronggo Warsito yang menekankan bahwa kehidupan istri di dunia dan di akhirat bergantung pada rahmat dunia di tangan suami dan rahmat akhirat dari Allah. [34] Ketaatan pada Allah dilakukan dengan rajin shalat, membaca al-Qur'an, dan bangun tengah malam untuk shalat dan berdzikir. Sedang taat pada suami diibaratkan dengan lima jari yang bermuara citra perempuan submisif dengan kepatuhan dan kepasrahan istri pada suaminya.[35] Doktrin-doktrin submisif tersebut diciptakan untuk mengontrol potensi subversif perempuan yang membahayakan wibawa laki-laki yang telah melemah yang secara politis.[36]

Laki-laki elite Jawa membutuhkan ''*locus*' untuk mempertahankan kekuasaannya dalam fantasi keluarga harmonis. Namun, fantasi tersebut

---

[32]Sri Suhandjati Sukri dan Ridin Sofwan, *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa…..*,, hlm. 33.

[33]*Ibid*, hlm. vii.

[34]*Ibid* , hlm. 49.

[35]*Ibid*, hlm. 59-60.

[36]Nancy Florida, "Sex Wars: Writing Gender….., hlm. 213-214.

tidak mudah terwujud dalam keluarga poligamis, bahkan oleh seorang raja sekalipun. Paku Buwana IX yang memiliki dua istri dan lima puluh satu selir mengalami masalah yang rumit mengatur keluarganya. Pada kenyataannya, para istri bukanlah perempuan submisif seperti dalam fantasi para pujangga melainkan cerdik, licik, ambisius, penuh persaingan, dan konflik kepentingan. Mereka dapat memperpanjang ambisi dan pengaruhnya sampai keluar tembok keraton untuk menghabisi madunya secara keji dengan cara tenung, racun, dan persekongkolan yang mematikan.[37] Sekalipun bermasalah, poligami tetap bertahan sebagai pertaruhan wibawa laki-laki yang terfragmentasi dan tersubordinasi oleh kekuasaan kolonial. Dalam konteks ini, Kartini dapat dikatakan sebagai pioner penggugat budaya misoginis dan poligami sebagai isu sosial yang menafikan eksistensi perempuan Jawa.[38]

Tidak kalah tragis adalah sistem pemingitan terhadap anak perempuan sehingga datang seorang laki-laki yang tidak dikenal mengambilnya sebagai istri, entah yang ke berapa.[39] Dibandingkan dengan para pendahulunya seperti Cut Nya' Din dan Nyi Ageng Serang, kekuatan figur Kartini terletak pada kemampuannya melakukan objektivikasi dari pengalaman subjektif hidupnya yang diproyeksikan sebagai pengalaman intersubjektif perempuan Jawa di masanya. Meski mendapatkan pengaruh sahabatnya dari kalangan feminis Belanda, Cote tetap meyakini bahwa gagasan emansipasi Kartini merupakan artikulasi *genuine* yang berakar pada historisitas patriaki Jawa.[40] Kartini sangat terkesan dengan pendidikan modern yang diharapkan mampu mengubah nasib perempuan Jawa.[41] Meski tidak sempat merealisasikan cita-citanya, gagasan-

---

[37]*Ibid*, hlm. 214.

[38]Elisabeth Keesing, *Betapa Besar Pun Sebuah Sangkar*: *Hidup, Suratan dan Karya Kartini* (Jakarta: Penerbit Jembatan,1999), hlm. 23-24.

[39]Sulastin Sutrisno, *Surat-surat Kartini*….., hlm. xvi.

[40]Joost Cote, *On Feminism and Nationalism*….., hlm. xv.

[41]Sulastin Sutrisno, *Surat-Surat Kartini*….., hlm. 1.

nya menjadi aspirasi bagi adik-adiknya Kardinah dan Rukmini serta perempuan lain seperti Kartini, Dewi Sartika, Soeri Sugiyanti dari Mangkunegaran.[42]

Tampaknya, arus feminisme liberal Belanda yang menuntut hak ekonomi dan politik tidak terbawa ke Jawa karena emansipasi ini terhenti pada reposisi instrumental perempuan dari keluarga besar poligamis menjadi keluarga inti monogamis. Ada beberapa aspek yang memengaruhi arah pendidikan perempuan pada penguatan peran domestik. *Pertama*, fenomena perempuan bekerja, selain menjadi guru, belum lazim ditemukan dalam birokrasi kolonial. Keluarga priayi Jawa banyak meniru norma keluarga atasannya yang berbangsa Belanda, bahkan pada aspek keyakinannya.[43]

Konsep ibu rumah tangga ini dengan mudah diterima kalangan priayi karena bersesuaian dengan konsep istri terhormat yang tinggal di rumah, memperbanyak kegiatan spiritual dan tidak berkeliaran mencari uang di pasar dan di sawah. Perempuan pedagang dipandang sebagai perempuan kasar, tidak terhormat dan tidak memiliki kekuatan spiritual.[44] Suryakusuma menengarai citra ibu 'rumah tangga' ini merupakan perpaduan dari konsep keluarga inti konjugal Eropa dan aspek-aspek submisif istri kalangan ningrat Jawa. Di kemudian hari, ideologi ibuisme yang submisif tetap bertahan karena dominasi kalangan priayi dalam birokrasi pasca-kemerdekaan.[45]

Kedua, sebenarnya gagasan feminisme liberal di Belanda telah dikenal oleh Kartini dan para aktivis organisasi perempuan sesudahnya namun secara umum tidak menjadi pilihan. Kartini menjelaskan emansipasi tersebut sebagai berikut:

---

[42]Cora Vreede-De Struers, *Sejarah Perempuan Indonesia*….., hlm. 73-76.

[43]Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism*….., hlm. 12.

[44]Suzanne April Brenner, *The Domestication of Desire: Women, Wealth and Modernity in Java*….., hlm. 140.

[45]Julia Suryakusuma, "The State and Sexuality…..," hlm. 102.

> Jika kami menginginkan pendidikan dan pengajaran bagi perempuan, itu bukan berarti kami hendak menjadikan perempuan menjadi saingan laki-laki, tetapi kami ingin menjadikan perempuan lebih cakap melakukan tugas besar yang diberikan ibu alam ke tangannya agar menjadi ibu: pendidik umat manusia yang utama.[46]

Dari kutipan di atas dapat dipahami adanya semacam 'filter' terhadap gerakan feminisme. Filter tersebut diungkapkan Kartini: "Belanda sudah siap dan Jawa sedang menggeliat".[47] Pernyataan Kartini seolah memberi isyarat bahwa emansipasi perempuan akan terus berlanjut menuju kesetaraan yang lebih luas seperti yang terjadi di Belanda. Namun pada kenyataannya, emansipasi perempuan di Indonesia seolah terhenti pada gagasan Kartini. Banyak perempuan priayi terpelajar sesudahnya bersikap ambivalen terhadap feminisme meski mereka pernah tinggal di Belanda. Di satu sisi, mereka memuji kepandaian perempuan terhadap masalah rumah tangga, kebersihan, dan kesehatan namun, di sisi yang lain, mereka mengecam feminisme Barat sebagai penyebab krisis perkawinan karena melangkah terlalu jauh menyamai laki-laki dan mengejar kebebasan.[48]

Ada sebagian kecil kelompok priayi terpelajar yang berhaluan feminis liberal seperti Putri Mardika (1912) dan Putri Budi Sedjati (1914).[49] Mereka menuntut kesetaraan laki-laki dan perempuan, baik dalam keluarga maupun di ruang publik. Gagasan mereka mendapatkan dukungan dari para pemuda progresif, di antaranya Bahder Djohan, mahasiswa kedokteran di STOVIA yang berpidato sangat radikal pada kongres pemuda di Jakarta 1926:

---

[46]Cora Vreede-De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia*….., hlm. 68.

[47]Armijn Pane, *Habis Gelap Terbitlah Terang* (Jakarta: Balai Pustaka, 1939), hlm. 52.

[48]Susan Blackburn, *Kongres Perempuan Pertama*….., hlm. xxxix.

[49]Cora Vrede-De-Struers, *Sejarah Perempuan Indonesia*….., hlm. 94.

> Keluarga yang kukuh dan kuat adalah dasar bagi terbentuknya masyarakat yang kuat dan sejahtera. Ketika setiap keluarga di Indonesia menyadari pentingnya kesetaraan antara suami dan istri, maka hal ini akan menjadi elemen penting dalam membangun masyarakat dan meraih cita-cita bangsa. Karena itu, poligami harus dihapuskan karena praktik poligami menghalangi hak-hak perempuan dan membuat frustrasi.[50]

Meski tidak diarahkan sebagai gerakan kesetaraan gender, pendidikan perempuan di masa itu mampu menggeser bentuk keluarga priayi dari kepemilikan barang (*property owner)* dalam sistem keluarga besar (*extended family*) yang poligamis menjadi keluarga inti konjugal (*integral conjugal family*) monogamis pola relasi kepala komplementer (*head complement)*.[51] Bentuk keluarga kepemilikan benda mencerminkan keluarga feodal Jawa yang mengganggap istri dan anak-anak sebagai milik suami yang dapat diperlakukan sesuai kehendaknya, termasuk menceraikan dan mengusir istri secara semena-semana.[52] Sedang keluarga kepala komplementer (*head complement*) telah memberikan peran istri secara integratif dalam masalah keluarga. Suami tidak lagi pemilik keluarga tetapi kepala keluarga dan pemegang otoritas pengambilan keputusan dalam keluarga.[53]

Upaya Kartini bahkan berhasil menggeser bentuk keluarga *head complement* menuju bentuk keluarga kesetaraan senior-junior (*senior-junior partnership*) ketika ia menikah.[54] Kartini memandang suami, bukan

---

[50]*Ibid,* hlm. 95.

[51]Letha D. Scanzoni dan Jhon Scanzoni, *Men, Women and Change: A Sociology of Marriage and Family* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1981), hlm. 315.

[52]Menurut Kuntowijoyo, bagi kaum bangsawan, istri bukan bagian integral dari keluarga. Seorang Istri Mangkunegara VII yang diceraikan, diangkat menjadi pengasuh anak-anaknya. Kuntowijoyo, "Arah pengembangan Organisasi Wanita Islam…..," hlm. 131. Ibu kandung Kartini masih beruntung tidak diusir setelah ayahnya menikah lagi seperti dilakukan pada priayi pada umumnya, tetapi diangkat sebagai pembantu dan pengasuh anak-anak kandungnya, Armijn Pane, *Habis Gelap Terbitlah Terang*….., hlm. 213.

[53] Letha D. Scanzoni dan Jhon Scanzoni, *Men, Women and Change*….., hlm. 314.

[54]*Ibid,* hlm. 334-335.

semata kepala keluarga tetapi teman seperjuangan.[55] Bentuk keluarga Kartini belum sepenuhnya sesuai dengan kategori Scanzoni, tentang *senior-junior partnership* karena Kartini belum memberikan kontribusi ekonomis dalam keluarga.[56] Oleh sebab itu, lebih tepat mengkategorisasikan keluarga Kartini sebagai bentuk senior-junior komplementer (*senior-junior complement*) yang tidak dirumuskan oleh Scanzoni. Dalam relasi ini suami adalah kepala keluarga dan pencari nafkah sedangkan peran utama istri adalah ibu rumah tangga.[57]

Terhentinya konsep emansipasi perempuan pada gagasan Kartini menjadikan proses modernisasi keluarga juga terhenti pada relasi *senior-junior complement* yang seolah-oleh dipandang sebagai bentuk keluarga baku dan universal. Bahkan, semakin kuat pada masa Orde Baru ketika gender menjadi instrumen politik.[58] Adapun bentuk keluarga kemitera-setaraan (*equal partnership*) yang dilontarkan oleh Bahder Johan belum muncul sebagai wacana tandingan seperti saat ini. *Equal partnership* merupakan bentuk keluarga yang memungkinkan suami dan istri memiliki ruang aktualitas yang seimbang dan setara, baik dalam keluarga, karier, dan aktivitas lainnya.[59]

Meski dikategorikan dalam *senior-junior complement,* relasi keluarga Jawa priayi tidak semuanya bersifat submisif sebagaimana ditemukan oleh Handayani. Dalam keluarga Jawa, perempuan sebagai istri dan ibu dapat memiliki kekuasaan dominan yang pengaruhnya meluas sampai kehidupan publik suami dan anaknya. Ia memberikan contoh sosok Siti

---

[55]Armijn Pane, *Habis Gelap Terbitlah Terang*….., hlm. 213.

[56]Letha D. Scanzoni dan Jhon Scanzoni, *Men, Women and Change*….., hlm, 370.

[57]*Ibid*

[58]Jenifer Alexander, "Women Traders in Javanese Market place: Ethnicity, Gender and the Enterpreneurial Spirit" dalam Robert W. Hefner, *Market Culture: Society and Morality in the New Asian Capitalisms* (Colorado: Westview Press, 1998), hlm. 213.

[59]Letha D. Scanzoni dan Jhon Scanzoni, *Men, Women and Change*….., hlm. 357.

Hartinah atau dikenal dengan bu Tien, istri Soeharto, penguasa Orde Baru. Sudah menjadi rahasia umum bahwa kebijakan-kebijakan politis dan publik Soeharto sangat dipengaruhi oleh ambisi istrinya.[60] Tidak seperti diasumsikan kalangan feminis Barat bahwa inferioritas perempuan bersifat *sui generis*, karena di kalangan ningrat dan priayi Jawa, nasab, atau garis keturunan seorang perempuan dapat memberikan posisi superior jika suaminya yang berasal dari kalangan rakyat biasa. Menurut Lombart dan Rogers, dalam konteks Indonesia, patriarki terkadang berhenti pada ideologi pada tataran mitos. Sebaliknya, kekuasaan perempuan lebih beroperasi secara praksis dan nyata.[61] Kondisi ini juga tampak pada sistem matrilokalitas yang ditemukan Geertz di Mojokuto dan dianalisis oleh Soedarmono di Laweyan yang dibahas pada sub-bagian berikutnya.

b. Konstruksi Gender Kelompok *wong* Dagang

Pembahasan kelompok *wong* dagang atau saudagar ini sangat relevan, terutama yang berlatar belakang santri. Di samping priayi, basis sosial Muhammadiyah terdiri dari kalangan *wong* dagang, khususnya pada awal perkembangannya. Tidak mudah mendapatkan sumber-sumber bacaan tentang konstruksi gender komunitas *wong* dagang karena penelitian yang dilakukan lebih difokuskan pada aspek pasang surut ekonomi daripada aspek sosial lain. Telaah konstruksi gender kelompok ini didasarkan pada sumber yang sangat terbatas seperti penelitian Suzanne[62] dan Soedarmono yang meneliti fenomena *mbokmase* di Laweyan

---

[60]Christina S. Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*….., hlm. 4-5.

[61]Pendapat Denys Lombart dan Rogers dikutip dari tulisan Christina S. Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa*..., hlm. 5-6.

[62]Suzanne April Brenner, *The Domestication of Desire* (1998).

Surakarta.[63] Demikian pula biografi Ahmad Dahlan dan Nyai Ahmad Dahlan[64] serta penelitian Nakamura di Kotagede Yogyakarta.[65]

Sebagaimana telah dijelaskan oleh Geertz, kelompok *wong* dagang memiliki karakteristik berbeda dengan kalangan priayi, termasuk relasi gendernya yang lebih terbuka dan egaliter dimana suami dan istri merupakan mitra usaha.[66] Dari aspek keluarga, Brenner menyebut keluarga priayi sebagai keluarga patrilokal dengan sistem *the outside-in family* di mana keluarga atau ranah domestik mendapatkan nilai eksistensi dari pertautan relasi kekuasaan abstrak (*abstarct forces*) seperti negara dan pasar (*exchange markets*). Sebaliknya, keluarga *wong* dagang mencerminkan antitesis yang bersifat *the inside-out* di mana keluarga matrilokal memiliki kekuatan fundamental memengaruhi 'pasar' lewat industri rumahannya (*home based industry*). Kombinasi antara 'ranah domestik dan ekonomi' terasa asing dalam terminologi kapitalisme Barat yang selalu mengasumsikan pasangan abadi 'ekonomi dan ranah publik'.[67]

Di Laweyan, peran perempuan lebih dominan menguasai perdagangan dari hulu ke hilir. Karena peran sentral perempuan, terutama para istri dalam industri batik, mereka mendapatkan gelar *mbokmase*. Skala bisnis *mbokmase* sangat menentukan status keluarganya dalam masyarakat. Kuntowijoyo menambahkan bahwa dalam lingkungan pedagang santri, para saudagar batik perempuan memiliki posisi sentral dalam menetapkan status sosial suatu keluarga. Lebih jauh ia menjelaskan:

---

[63]Soedarmono, *Mbokmase: Pengusaha Batik di Laweyan Solo Awal Abad 20* (Jakarta: Yayasan Warna-warni, 2006).

[64]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan dan Persyarikatan Muhammadiyah* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998) dan Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan dan Amal dan Perjuangannya* (Yogyakarta: PP Aisyiyah, 1990).

[65]Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree* (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1993).

[66]Hildred Geertz, *Keluarga Jawa*….., hlm. 83.

> Berbeda dengan susunan keluarga komunitas priayi yang bercorak patriarki, masyarakat Laweyan dan Kauman lebih bersifat matriaki. Kedudukan ibu (rumah tangga) di kedua komunitas Muslim itu sangat menentukan. Kehormatan keluarga tergantung pada ibu. Ibulah yang memimpin usaha batik di rumahnya, dan ayah serta anak-anak menjadi pembantu ibu. Ibu mendapatkan kehormatan dengan gelar *mbokmase,* dan dari sana suami dan anak-anaknya mendapatkan gelar-gelar kehormatan lainnya.[68]

Para *mbokmase* menjalankan bisnis besar dengan sedikit bantuan dari suaminya. Pada umumnya, para suami yang disebut *mas nganten* terlibat dalam aspek-aspek sosial kemasyarakatan, keagamaan, masjid, dan politik seperti yang dilakukan Samanhudi.[69] *Mbokmase* tidak hanya mengurusi ekonomi, tetapi hampir semua urusan keluarga, baik keluarga batih maupun keluarga besarnya yang merupakan jaringan bisnis endogam. Wijaya menegaskan:

> Peran *mbokmase* itu tidak hanya ekonomi tetapi juga dalam urusan keluarga, masalah jodoh anak sampai masalah agama lo! Mereka mendirikan masjid dan menanggung seluruh aktivitasnya, termasuk urusan takmir. Jadi, kekuatannya itu pada *mbokmase* yang kemudian menyuruh kaum (takmir) mengelola masjid sesuai yang dikendaki *mbokmase*? Jadi memang sangat luar biasa peran *mbokmase* di masa lalu.[70]

Peran dominan *mbokmase* ini juga direkam oleh Brenner yang secara derivatif memiliki otoritas terhadap seluruh urusan keluarga, termasuk menjaga kekayaan keluarga dan kehidupan sosial keluarga.[71]

Dari analisis di atas dapat ditemukan perbedaan konstruksi gender yang mendasar antara keluarga *wong* dagang dan priayi. Perbedaan mendasar terletak pada akumulasi multi-peran dan kekuasaan. Dalam

---

[67]Suzanne April Brenner, *The Domestication of Desire*….., hlm. 9.

[68]Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam…..," hlm. 130-131.

[69]Suzanne April Brenner, *The Domestication of Desire*….., hlm. 16.

[70]Wawancara dengan Mahendra Wijaya, peneliti masalah jaringan perdagangan batik di Surakarta, 18 April 2010.

[71]Susan Brenner, *The Domestic of Desire*….., hlm. 16.

keluarga *wong* dagang, tidak terjadi akumulasi peran pada laki-laki sebesar yang dimiliki oleh kalangan priayi sehingga tidak memungkinkan terjadi otoritas yang disebut oleh Illich sebagai akumulasi *convergent*. Adanya distribusi peran gender laki-laki dan perempuan secara divergen berimplikasi pada terbaginya modal sosial yang berfungsi menetapkan status gender secara khas. Peran ekonomi dan kekuasaan domestik memberikan status gender perempuan yang sebanding dengan peran sosial dan politis laki-laki.[72] Salah satu bentuk otoritas besar perempuan yang dicatat dalam sejarah Laweyan adalah penolakan *mbokmase* meminjamkan kendaraan pada raja Mataram karena ketidaksukaan mereka terhadap kaum lelaki keraton yang gemar berselir.[73]

Konstruksi gender kalangan *wong* dagang yang berlatar belakang santri juga dapat ditelusuri dari kehidupan Ahmad Dahlan di Kauman Yogyakarta. Sebagaimana telah dibahas pada bagian sebelumnya, Laweyan dan Kauman memiliki karakter yang berbeda dari segi genealogis dan struktural yang berimplikasi pada perbedaan konstruksi gender. Karena perdagangan bukan merupakan faktor yang menentukan status sosial maka fenomena *mbokmase* tidak muncul di Kauman. Nyai Dahlan tidak digambarkan sebagai pelaku bisnis utama melainkan sebagai 'pembantu' usaha suaminya.[74] Ketiadaan fenomena *mbokmase* bukan saja terjadi di Kauman, tetapi juga di Kotagede yang merupakan kelompok pedagang santri di Yogyakarta.

Ketika membandingkan antara Muhammadiyah Kauman dan Muhammadiyah Kotagede, Nakamura melihat adanya perbedaan karakter yang disebabkan oleh perbedaan mobilitas sosial ekonominya. Kauman dikatakan sebagai kelompok santri-priayi yang berkembang menjadi

---

[72]Ivan Illich, *Gender…..*, hlm. 94-95.

[73]Heddy Lugito, Arief Ardiansyah dan Mukhlis Widodo, " Monumen Kejayaan Juragan Batik", *Gatra*, 2006, hlm. 34.

[74]Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya* (Yogyakarta: PP Aisyiyah, 1990), hlm. 29.

pedagang. Sedangkan Kotagede merupakan kelompok kawulo atau orang biasa abangan yang berdagang dan pada akhirnya menjadi santri ketika muncul SDI dan Muhammadiyah. SDI memberi aspirasi politis dan Muhammadiyah menyediakan wadah aktualisasi keislaman.[75] Dari basis ekonominya, kelompok Muhammadiyah Kotagede lebih mendekati karakteristik kelompok santri dagang Laweyan daripada santri priayi Kauman.

Namun, istilah *mbokmase* tidak muncul dalam tulisan Nakamura yang meneliti masyarakat Kotagede, tetapi ia justru menemukan fenomena 'raja dagang' yang merupakan sebutan saudagar/pedagang batik, emas dan perak yang berjenis kelamin laki-laki. Memang istilah 'ratu dagang' juga dikenal tetapi dinisbahkan kepada perempuan sebagai juragan/pedagang hasil bumi skala besar yang tergolong komoditas sekunder. Kebanyakan mereka berasal dari daerah timur seperti Kediri.[76] Efendi yang meneliti tentang runtuhnya borguise di Kotagede juga tidak menyinggung fenomena *mbokmase* ketika menjelaskan mobilitas tinggi pedagang, termasuk pedagang perempuan berbagai kota sampai ke Kediri dan Tulung Agung, Magelang, dan Jakarta.[77]

Faktor penyebab tidak munculnya figur *mbokmase* di Kotagede dijelaskan oleh Zubair yang mengacu pada sejarah kebangkitan ekonomi kota itu. Menurut pendapatnya, perlu dilakukan kajian lebih lanjut tentang genealogi perdagangan Kotagede. Tidak seperti Laweyan yang relatif homogen berasal dari keturunan Ki Ageng Nis, genealogi orang Kotagede sulit ditelusuri karena heterogenitas asal para pendatangnya. Fenomena 'raja dagang' yang ditemukan Nakamura terjadi pada sekitar

---

[75]Mitsuo Nakamura, *The Cresent Arises Over the Banyan Tree*….., hlm. 55.

[76]Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree*….., hlm. 52.

[77]David Efendi: *The Decline of Bourgoise: Runtuhnya Kelompok Dagang Pribumi Kotagede XVII-XX* (Yogyakarta: Polgov Fisip UGM, 2010), hlm. 96.

akhir abad ke-18. Meski keraton dipindahkan ke Kartasuara, Kotagede masih menjadi pusat perdagangan di Yogyakarta.[78]

Fenomena 'raja dagang' muncul pada saat Belanda memberi konsesi perdagangan pada dua kelompok: santri dan kalang. Kelompok santri diberi monopoli mori, emas-perak dan berlian dan orang kalang diberi candu, berlian dan gade (pegadean). Dari konsesi inilah muncul para saudagar besar yang disebut 'raja dagang' karena yang berperan adalah laki-laki. Mereka muncul menjadi orang kaya baru di samping orang Belanda dan kerabat keraton. Zubair sendiri merupakan generasi ketiga dari salah satu 'raja dagang' tersebut yang masih menyaksikan tanda-tanda kejayaannya. Ia menjelaskan:

> Mereka mampu membangun rumah, istilahnya, rumah 'gedong'. Sampai sekarang rumah-rumah itu kan masih kelihatan mewah walaupun kurang terawat, apalagi pada masa itu, kebanyakan rumah dari kayu atau bambu, lantainya tanah. Karena kekayaannya, mereka bisa meniru gaya hidup Barat, menyekolahkan anak-anak ke luar negeri, ke Mesir ke Sorbone, termasuk Pak Rosyidi (Dr. Rosyidi) dan Haji Zubair, ayah saya. Mereka juga meniru gaya hidup priayi, termasuk punya istri lebih dari satu, sebagai tanda kejayaan. Kakek saya, istrinya ada tiga orang.[79]

Fakta ini sangat berbeda dengan Komunitas Laweyan di mana peran sentral perdagangan sejak awal berada di tangan *mbokmase* yang keberadaannya diawali oleh Nyai Ageng Nis. Kekuatan peran ekonomi *mbokmase* mampu menciptakan sistem keluarga matrilokal dan meminimalisir praktik poligami. Proses priayinisasi di kalangan pedagang Kotagede juga disebabkan oleh meluasnya ikatan perkawinan antara para 'raja dagang' dan kalangan priayi sehingga muncul istilah lingkaran '4 K' yaitu Kotagede, Kauman, Karangkajen, dan Krapyak yang merupakan sentra perdagangan komunitas muslim.[80]

---

[78]Wawancara dengan Charis Zubair, budayawan kota Kotagede, di Kotagede 18 Januari 2012.

[79]*Ibid*

[80]*Ibid,*

Meski tidak muncul figur *mbokmase*, Zubair membenarkan bahwa perempuan Kotagede terkenal sangat ulet dalam berusaha dan berdagang. Fenomena ini muncul ketika terjadi krisis ekonomi pada 1930-an sampai menjelang kemerdekaan (Indonesia) yang membuat pamor 'raja dagang' menurun. Para istri mengambil alih peran ekonomis tersebut dengan menguasai pasar Kotagede, pasar Beringharjo dan Karangkajen. Di samping itu, perempuan dari kalangan pekerja yang pada awalnya bekerja pada para 'raja dagang', mampu mengembangkan usaha sendiri dari keahlian menjahit dan bordir sehingga muncul menjadi tulang punggung ekonomi keluarga. Tetapi pada umumnya masyarakat tidak menyebut sebagai *mbokmase* atau sebutan sejenisnya.[81]

Jika perempuan Kotagede sangat ulet berdagang di pasar, para perempuan Kauman lebih banyak melakukan aktivitasnya di lingkungannya. Pada umumnya mereka mendirikan usaha membatik tulis dan ada pedagang yang mengambilnya.[82] Walau peran perempuan pada aspek ekonomi di Kauman dipandang sekunder dari sudut pandang budaya priayi, namun mampu menggeser pola relasi *head complement* kalangan priayi menjadi relasi *senior-junior partnership* karena peran ekonomis mereka.[83] Sejak awal, peran sentral *mbokmase* mampu menciptakan pola hubungan yang mendekati *equal partnership* secara *vernacular* yang tidak dapat dimaknai sama dengan kesetaraan gender saat ini. Dalam relasi *senior-junior partnership* status dan eksistensi istri bergantung status suami yang mengakumulasi peran gender secara struktural dan ekonomi secara konvergen. Ciri yang paling mudah diamati adalah penggunaan nama suami pada perempuan menikah di Kauman yang tidak ditemukan di Laweyan. Soedarmono tidak secara tegas menjelaskan apakah para

---

[81]*Ibid*.

[82]Wawancara dengan Ahmad Adaby Darban di Kauman Yogyakarta, 15 Maret 2010.

[83]Letha D. Scanzoni dan Jhon Scanzoni, *Men, Women and Change*….., hlm. 370.

mbokmase menggunakan nama suaminya, tetapi ia menjelaskan bahwa puncak struktur sosial masyarakat Laweyan disebut 'keluarga majikan, secara turun temurun terdiri dari *mbokmase sepuh* (nenek), biasanya mereka adalah orangtua dari pihak ibu.[84]

C. Konstruksi dan Kontestasi Gender di Muhammadiyah

Sebagai gerakan reformis atau pembaru, Muhammadiyah memiliki agenda memunculkan suatu tatanan masyarakat Muslim baru yang modern dan rasional atau dalam bahasa Ahmad Dahlan disebut dengan 'masyarakat Muslim berkemajuan'.[85] Ungkapan tersebut mengandung isyarat munculnya masyarakat baru, termasuk perempuan yang berbeda dari sosok yang telah ada. Sebagaimana telah dibahas sebelumnya bahwa terdapat tiga konstruksi gender yang bersifat *contested* pada masa awal berdirinya Muhammadiyah yaitu kolonial, priayi, dan saudagar yang berlatar belakang santri kota. Ketiga konstruksi tersebut memberikan pengaruh, baik yang bersifat terserap (*recieved*) maupun diabaikan (*abandon*) terhadap proses konstruksi gender Muhammadiyah. Konstruksi ini merupakan salah satu basis material identitas Muhammadiyah yang, pada aras sosio-praksis mereposisi perempuan yang kemudian dikukuhkan melalui teks-teks pada aras normatif-tekstual. Asumsi teoretis ini sejalan dengan corak metode pembaruan Islam Muhammadiyah yang bersifat induktif-kreatif.[86] Di bawah ini akan dibahas konstruksi gender di Muhammadiyah pada masa awal dan kontestasi gender masa awal dan kontestasi pada masa perkembangannya:

---

[84]Soedarmono, *Mbokmase: Pengusaha Batik di Laweyan*….., hlm. 75-76.
[85]Wawancara dengan Ahmad Adaby Darban, 15 Februari 2010 .
[86]Abdul Mu'ti, *Muhammadiyah:* "Gerakan *Civil Society* Mandiri" ….., hlm. 73.

1. Konstruksi Gender Masa Pertumbuhan

Pengaruh konstruksi gender kolonial bersifat sosio-praksis di mana gagasan reposisi perempuan berkemajuan bukan semata-mata adopsi-ideologis feminis Barat, namun bersesuaian dengan transformasi mentalitas yang bersumber dari kesadaran terhadap ide-ide Islam yang modern dan progresif seperti disinyalir oleh Alfian:

> Kartini was to be followed by the launching of a new Dutch colonial policy—the ethical policy—which was to introduce more Western schools for the indigenious population. She was to be followed by the inception of the new ideas of Islamic modernism which were steer a significant change in the Indonesia Muslim community.[87]

Idealisme Ahmad Dahlan tidak terhenti pada Kartini sebagai prototipe, melainkan bermuara pada figur 'Aisyiyah, istri Rasulullah sebagai perempuan aktif, periwayat hadis, guru bagi umat Islam, bekerja untuk membiayai rumah tangganya dan terlibat masalah politik.

Pemilihan sosok Aisyah merupakan prototipe perempuan Islam modern dari kontestasi Jawa priayi patriarkis, Islam konservatif, dan feminisme Barat liberal. Upaya Ahmad Dahlan dalam meningkatkan status perempuan tergolong kontroversial di masanya karena mendorong anak perempuan mencapai pendidikan tertinggi yang dicapai oleh laki-laki pribumi. Aspek lain yang menimbulkan ketegangan dengan kalangan konservatif adalah upaya Ahmad Dahlan mendorong anak-anak perempuan mahir bersepeda guna memperluas kesempatan mencari ilmu. Meski tampak sederhana, tak urung menuai kecaman para ulama. Menurut Darban, gagasan reposisi perempuan semacam ini membuat Ahmad Dahlan dijuluki sebagai 'kiai Kristen alus' (kiai Kristen halus).[88]

---

[87]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist…..*, hlm. 3.

[88]Wawancara dengan Ahmad Adaby Darban, 15 Maret 2010, Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, 18 Maret 2010 dan wawancara dengan Haedar Nashir, 31 Januari 2010.

Pengaruh modernitas kolonial tampak pada gagasan pembentukan organisasi perempuan Islam pertama yang fenomenal dan menjadi model organisasi sesudahnya. Pendidikan perempuan memungkinkan mereka mengikuti jejak kaum laki-laki yang lebih dahulu membentuk organisasi seperti Budi Utomo. Fenomena tersebut juga mengilhami Ahmad Dahlan dan Siti Walidah ketika membentuk 'Sopo Tresno' (*siapa sayang*) sebagai wadah pendidikan perempuan yang merupakan cibal bakal 'Aisyiyah. Wujud eksistensi mereka dalam gerakan nasionalisme ditandai dengan keterlibatannya memprakarsai kongres perempuan pertama. Menurut Ahmad Dahlan 'urusan dapur jangan dijadikan penghalang untuk menjalankan tugas dalam menghadapi masyarakat'.[89]

Meski aktif dalam berbagai gerakan perempuan, 'Aisyiyah dalam kategorisasi Brown termasuk organisasi 'keperempuan' yang berorientasi keluarga. Soekarno menggambarkannya sebagai 'gerakan perempuan' yang anggotanya hanya tertarik pada ilmu dapur, belajar menyongket, mengurus anak, mengadakan kursus obat-obatan, memperhatikan pendidikan perempuan dan sejenisnya.[90] Orientasi 'Aisyiyah pada masalah keluarga sejalan dengan misi dan posisi Muhammadiyah sebagai pengganti ikatan-ikatan primordial yang tergerus oleh arus modernisasi. Sejajar pula dengan organisasi perempuan priayi pada umumnya, 'Aisyiyah banyak melakukan aktivitas-aktivitas sosial yang bersifat layanan karikatif. Dalam perkembangannya, baik 'Aisyiyah maupun Muhammadiyah, tidak pernah bergeser dari organisasi karikatif menjadi gerakan advokasi hak-hak perempuan yang secara terbuka menolak poligami dan kawin paksa. Misi advokatif-politis dilakukan oleh organisasi berhaluan politik seperti SI yang membentuk sayap organisasi bagi kader perempuan.[91]

---

[89]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan*….., hlm. 244.
[90]Colin Brown, *Soekarno: Perempuan dan Pergerakan Nasional*….., hlm. 10.
[91]*Ibid*, hlm. 5.

Di sisi lain, pemilihan 'Aisyah membuktikan tidak adanya kesadaran komunitas Kauman terhadap peran ekonomi dominan perempuan seperti Khadijah, istri pertama Nabi Muhammad, yang mendekati sosok *mbokmase* di Laweyan. Pemilihan ini bukan kebetulan, tetapi mendekati tesis Mannheim, Berger dan Abercrombie bahwa ada kebersesuaian antara sistem ide dan konteks sosial tertentu meski tidak selalu bersifat kausalitas.[92] Idealisasi 'Aisyah menghilangkan sosok *mbokmase* yang digambar Kuntowijoyo sebagai sosio-tipe perempuan Muhammadiyah.[93]

Secara substantif perbedaan prototipe ini juga memengaruhi relasi tawar perempuan dalam dua komunitas ini, misalnya pada masalah poligami. Dalam komunitas Kauman, perkawinan poligami tampak lazim ditemukan, dan dalam suatu riwayat Ahmad Dahlan memiliki tiga istri.[94] Sebaliknya, fenomena tersebut tidak lazim ditemukan di Laweyan karena *mbokmase* sangat tidak menyukai kehidupan keraton yang poligamis. Seperti disinyalir oleh Wijaya:

> Saya kok tidak mendengar ya, itu di kalangan keluarga *mbokmase* lo! entah kalau yang lain. *wong* mereka itu kedudukannya kuat kok, terlebih lagi, uang itu yang pegang kan *mbokmase,* mana mungkin suaminya minta 'kaya' (harta) untuk kawin lagi. Ya logikanya, susah sekali kalau tidak bisa dikatakan mustahil.[95]

Dari penelusuran literatur tentang masalah ini, tidak terdapat informasi tentang perkawinan poligami yang dilakukan oleh Samanhudi yang digunakan sebagai strategi perluasan pengaruh politiknya. Sebaliknya, Kutoyo dan Suratmin menjelaskan aspek poligami Ahmad Dahlan sebagai salah satu cara untuk memperluas dakwah Muhammadiyah. Meski poligami bukan atas keinginan pribadi, tak urung Siti Walidah sangat berat hati menerimanya dan memerlukan nasehat dari saudara-saudaranya untuk

---

[92]Nicholas Abercrombie, *Class, Structure and Knowledge*….., hlm. 9-10.
[93]Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita" ….., hlm. 131.
[94]Suratmin, *Nyai Dahlan: Amal dan Perjuangannya*….., hlm. 38.
[95]Wawancara dengan Mahendra Wijaya di Surakarta, tanggal 18 April 2010.

menerimanya.[96] Cerita ini mengindikasikan posisi asimetris pengambilan keputusan dalam keluarga Kauman.

Pengaruh priayi juga tampak pada penggunaan nama suami dan cara berpakaian priayi yang oleh de Stuers mewakili kelas menengah (*petite bourgeoisie*).[97] Penggunaan nama suami masih lazim terjadi di A'isyiyah sampai saat ini meski ada sekelompok kalangan muda yang meninggalkan kebiasaan ini.[98] Pengaruh tersebut juga terserap dalam buku Toentoenan Mendjadi Istri Jang Berarti yang terbit pada 1939 sebagai acuan ideologis-normatif.[99] buku ini menggambarkan perempuan dalam keluarga priayi yang bersifat *head complement* yang kurang mencerminkan realitas perempuan Muhammadiyah yang aktif dalam relasi keluarga *senior-junior partnership*, apalagi mengakomodasi relasi *equal partnership* komunitas Laweyan.

Namun, perlu dicatat bahwa pada dataran praksis-sosiologis, pasangan Ahmad Dahlan mampu mengubah pandangan peran istri sebagai *konco wingking* menjadi teman berjuang dalam rumah tangga dan urusan masyarakat. Ia juga mengubah peran sentral perempuan sebagai istri submisif menjadi perempuan aktif dan bermartabat sebagai pendidik keluarga dan masyarakat. Dikisahkan Nyai Dahlan mengumpulkan para perempuan miskin di rumahnya dan diberi keterampilan membatik serta menyongket sambil diberi penerangan agama.[100] Maksud dari kegiatan tersebut adalah menguatkan posisi perempuan dalam keluarga, baik secara ekonomi dan spiritual agar mereka tidak sepenuhnya bergantung pada suami. Suratmin menyarikan wawancara dengan Hayinah Mawardi tentang nasihat Nyai Ahmad Dahlan kepada anak-anak perempuan:

---

[96]Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan*….., hlm. 38; wawancara dengan Ahmad Adaby Darban, 15 Februari 2010.

[97]Cora Vrede De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia*….., hlm. 92.

[98]Wawancara dengan Noorjanah Djohantini, 19 Februari 2010.

[99]PP. Moehamadjijah, *Toentoenan Mendjadi Istri Islam Jang Berarti* (Yogyakarta: 1939).

[100]Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan*….., hlm. 31.

> Orang perempuan juga memiliki pekerjaan sambilan untuk menopang kebutuhan hidupnya, misalnya, dengan menyongket di rumah. Seorang ibu harus mempunyai pekerjaan, tidak boleh hanya bertopang dagu saja.[101]

Penguatan ekonomi tersebut masih dalam lingkup ketahanan rumah tangga dan tidak dimaksudkan untuk membangun bisnis ekonomi seperti *mbokmase*. Upaya penguatan di atas juga diikuti dengan upaya menghilangkan ketergantungan spiritualitas perempuan dalam ungkapan *swarga nunut neraka katut*. Ahmad Dahlan melakukan transformasi spiritualitas perempuan secara otonom dengan pendirian 'langgar esteri' sebagai upaya awal pemberian otonomi spiritual dan bentuk kontrol terhadap dirinya disebut oleh Weedon sebagai *the bodily control*.[102] Aspek ini akan dibahas lebih lanjut pada bagian kelima.

2. Kontestasi Gender Masa Perkembangan

Masa pertumbuhan Muhammadiyah berakhir setelah Ahmad Dahlan wafat pada 1923. Masa selanjutnya disebut masa perkembangan dengan rentang waktu sampai saat ini dan berseiring dengan perubahan konteks sosio-politik, ekonomi dan kebudayaan yang lebih kompleks dengan kontestasi gender yang berbeda pula. Pengaruh kolonial semakin melemah dan, bahkan hilang pada saat Indonesia merdeka. Kelompok-kelompok sosial termobilisir secara ideologis mengikuti arah perkembangan politik. Dalam masa ini dan seterusnya, kelompok saudagar-santri tidak lagi memiliki kekuatan dan otonomi kultural dengan runtuhnya basis ekonomi mereka. Apalagi ketika negara secara hegemonik mengarahkan masyarakat menjadi lebih homogen, termasuk konstruksi gendernya.

Secara budaya, negara republik Indonesia merupakan reproduksi budaya Jawa pada budaya nasional dengan naiknya pamor politis

---

[101]*Ibid,* hlm. 51.

[102]Christ Weedon, "The Question of Difference" dalam *Feminism, Theory and the Politics of Difference* (1999), hlm. 23-24.

intelektual Jawa.[103] Gunawan mensinyalir bahwa terpilihnya Soekarno sebagai presiden merupakan kemenangan kelompok nasionalis-sekuler Jawa dari kelompok nasionalis-religius Sumatra.[104] Kemenangan ini menjadi jalan mulus proses priyayinisasi ke tingkat nasional. Proses priyayinisasi ini menjadi peluang besar bagi Muhammadiyah masuk dalam budaya arus utama. Pada isu gender, menguatnya priyayinisasi ini terefleksi dalam penerbitan buku 'Toentoenan Mentjapai Istri Islam Jang Berarti' pada 1939. Buku ini merupakan awal dari proses rezim gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, buku ini lebih berorientasi pada citra wanita priayi dengan pola hubungan *head-complement* dengan posisi superior suami dan sosok ibu rumah tangga yang terdomestikasi (*domesticated-housewife*). Secara umum buku ini terasa terasing dari realitas empiris kehidupan pasangan Ahmad Dahlan dan Siti Walidah dan warga Muhammadiyah pada umumnya yang mengembangkan pola relasi yang lebih bersifat kemitraan. Lebih jauh mengenai buku ini akan dibahas dalam bagian berikutnya.

Selanjutnya, pada masa Orde Lama diskursus gender terfokus pada Soekarno sebagai tokoh sentral. Menurut beberapa pengamat Indonesia, di antaranya Douglass, Soekarno telah menelikung agenda perjuangan kalangan feminis karena setelah menjadi presiden justru menunjukkan sikap yang berlawanan dengan cita-citanya. Ia menggambarkan perilaku Soekarno sebagai *la dolce vita* yang gemar bermain perempuan.[105] Karisma

---

[103]Neils Mulder, *Inside Indonesian Society: Cultural Change in Java* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 63.

[104]Ryadi Gunawan, "Dimensi-Dimensi Perjuangan Kaum Perempuan Indonesia dalam Perspektif Sejarah" dalam Lusi Margiyani (ed.), *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia* (Yogyakarta: LSPPA, 1993), hlm. 102.

[105]Stephan Douglass, "Women in Indonesian Politics": The Myth of Functional Interest" dalam Sylvia A Chipp dan Justin Green *Asian Women in Transition* (ed.) (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1980), hlm. 165.

Soekarno sangat kuat sehingga tidak mampu menggerakkan organisasi perempuan manapun untuk menentangnya, termasuk kelompok perempuan radikal dan kritis seperti Gerwani sehingga Douglass menengarai berakhirnya gerakan advokatif perempuan.[106]

Marginalisasi Muhammadiyah pada era Soekarno yang disebabkan oleh dominasi kelompok kiri menyurutkan karakternya sebagai gerakan reformis, terutama pada masalah gender. Marginalisasi politis ini lebih berdampak pada perempuan dibandingkan laki-laki karena reorientasi gerakan yang mengarah pada penguatan keluarga sebagai 'medan transfer nilai' dan benteng penahan infiltrasi komunisme. Penguatan peran domestik perempuan ini merupakan *counter* terhadap kelompok kiri seperti Gerwani yang juga menggunakan basis keluarga sebagai strategi membangun basis massa. Karena keluarga diasosiasikan dengan peran tradisional perempuan, maka proses transfer nilai keagamaan dan eksistensi organisasi secara instrumental dibebankan pada perempuan. Masa ini menandai proses domestivikasi perempuan kembali ke rumah setelah proses 'publikisasi' perempuan sehingga memiliki peran sosial yang substantif pada masa Ahmad Dahlan. Kemerosotan politis Islam dialihkan menjadi penegasan identitas seperti aturan pakaian muslimah yang benar, himbauan pemisahan majelis bagi laki-laki dan perempuan dalam kegiatan sosial.[107]

Pengaturan ini menunjukkan karakter Muhammadiyah yang lebih konservatif pada masalah gender dari masa Ahmad Dahlan. Fenomena ini dapat dibaca sebagai simplifikasi isu politik menjadi isu moral yang secara spesifik diarahkan pada pengontrolan perempuan. Penampilan perempuan yang tidak berkerudung dan percampuran aktivitas dengan laki-laki di ranah publik dipandang sebagai pemicu krisis. Simplifikasi

---

[106]*Ibid*.

[107]Lihat "Keputusan Muktamar Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1956 di Palembang" dalam *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah*, hlm. 140-142. Lebih jauh akan dibahas pada bagian selanjutnya.

krisis politis menjadi krisis moral mengingatkan tesis Florida pasca-perang Diponegoro yang berujung pada pendisiplinan dan pengontrolan perempuan atas nama keluhuran budi pekerti.[108]

Ketika terjadi pergantian kekuasaan politik dari Orde Lama menjadi Orde Baru ada perubahan paradigmatik pada organisasi perempuan dari gerakan ideologis-politis menjadi gerakan sosial-kesejahteran (*social welfare*). Kebijakan depolitisasi Orde Baru terhadap gerakan sosial merupakan faktor utama. Hal itu dilakukan guna menciptakan stabilitas politik dengan menitik-beratkan pada pertumbuhan ekonomi *ala* Bank Dunia.[109] Diasumsikan bahwa jika perempuan sebagai separuh penduduk Indonesia diberdayakan niscaya pertumbuhan ekonomi Indonesia akan makin cepat. Indonesia dituntut mengejar target dari indikator-indikator kemajuan perempuan yang bersifat ekonomis dan politis tanpa mempersoalkan perubahan relasi asasi dalam keluarga yang menciptakan beban ganda perempuan.[110]

Memang ada dampak positif dari program ini, misalnya meningkatnya capaian pendidikan perempuan dan perluasan kesempatan kerja dari peran-peran tradisional seperti guru, perawat dan sekretaris. Terjadi perluasan kesempatan kerja seperti dokter, hakim, jaksa, direktur bahkan pekerjaan-pekerjaan yang identik dengan maskulinitas seperti insinyur, direktur, tentara, dan polisi. Dapat dikatakan bahwa kebijakan pembangunan ini telah membuka akses seluas-luasnya bagi perempuan untuk berkiprah secara profesional, namun tidak mengubah peran domestiknya.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian kedua, pada masa Orde Baru berkembang relasi yang bersifat akomodatif-mutualistik antara pemerintah dan Muhammadiyah. Keharmonisan relasi tersebut terefleksi

---

[108]Lihat Nancy K. Florida, "Sex Wars: Writing Gender" ….., hlm. 212.

[109]Kartini Syahrir, "Wanita: Beberapa Catatan Antropologis", dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*….., hlm. 77-78.

[110]*Ibid*, hlm. 70.

dari respons positif Muhammadiyah terhadap program peningkatan status perempuan. Pada 1972, Muhammadiyah mengeluarkan tuntunan *Adabul Mar'ah fil Islam* (adab perempuan dalam Islam) yang memberikan justifikasi teologis kiprah perempuan modern dalam Islam.[111] Meski terkesan normatif-konservatif dari aspek judul, buku ini tergolong lebih moderat dibandingkan buku tuntunan sebelumnya. Buku ini merupakan justifikasi publikisasi perempuan yang lebih luas, tidak saja pada urusan sosial seperti pada masa Siti Walidah, tetapi pada profesi-profesi non tradisional yang belum pernah ada seperti menjadi bupati, camat, direktur, hakim dan sebagainya. Namun, buku ini masih belum memberikan perubahan berarti dalam aspek pola relasi dalam keluarga.

Pada perkembangan selanjutnya, rezim Orde Baru semakin cenderung bergeser kembali pada konsep kekuasaan Jawa priayi. Patrimonialisme dengan pola hubungan kawula-gusti (*patron-client*) merupakan landasan struktur pelapisan sosial dengan presiden sebagai bapak utama'.[112] Pergeseran tersebut mereinkarnasi ideologi keluarga *head complement* dengan menformalkan pola pembagian tugas suami kepala keluarga dan pencari nafkah utama dan istri sebagai ibu rumah tangga dalam Undang-Undang Perkawinan No.1/1974.[113] Kecenderungan ini menciptakan dilema peran ganda perempuan yang tidak memungkinkan tercapai posisi setara dengan laki-laki. Lebih ironis lagi karena Orde Baru mengkonstruksi wanita ideal adalah mereka yang berada pada keluarga stabil, bekerja, tetapi tidak ambisius melebihi karier suami sebagai kepala keluarga karena akan menimbulkan konflik.[114]

---

[111]Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah Fil Islam* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1972).

[112]Julia I. Suryakusuma, "Seksualitas dalam Pengaturan Negara" …, hlm. 356.

[113]Lihat pasal 2 Undang-Undang No.1/1974 tentang Perkawinan Republik Indonesia.

[114] Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Gender and Pluralism in Indonesia" dalam Robert Hefner, *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in*

Rezim gender ini tertuang doktrin Panca Tugas Wanita sebagai wujud bela bangsa dengan aspek sebagai berikut:

a. Istri sebagai pendamping suami
b. Penerus generasi bangsa
c. Pelaksana rumah tangga
d. Pendidik keluarga
e. Warga negara Indonesia. [115]

Doktrin di atas diimplementasikan secara formal struktural dan secara sosial komunal. Secara struktural, ideologi gender direzimentasikan melalui organisasi keistrian yang disebut Dharma Wanita. Semua istri pegawai negeri dan TNI harus menjadi anggota Dharma Wanita di tempat kerja suaminya. Istri kepala dinas secara otomatis menjadi ketua Dharma Wanita terlepas dari tingkat pendidikan, profesi dan kemampuan manajemen organisasi yang dimiliki. Keharusan istri aktif dalam organisasi merupakan bentuk kontrol birokrasi karena dapat memengaruhi karier kedinasan suaminya.[116] Istri kepala dinas memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam menentukan karier anak buahnya. Fenomena inilah yang ditengarai oleh Handayani sebagai gejala matrilokalitas keluarga Indonesia kontemporer yang tidak mudah diurai dengan teori-teori feminis Barat karena tanpa kekuatan ekonomi sekalipun perempuan dapat mengendalikan suaminya di sektor publik.[117]

Malaysia, Singapore and Indonesia (Honolulu: The University of Hawaii Press, 2001), hlm. 261.

[115]Dari catatan Norma Sullivan, aturan dalam GBHN 1984 merupakan adopsi dari keputusan-keputusan rapat kerja Dharma Pertiwi sebagai organisasi istri militer tahun 1977. Lewat GBHN 1984 prinsip-prinsip tersebut diberlakukan secara nasional lewat Dharma Wanita dan PKK. Lihat Norma Sullivan, "Gender and Politics in Indonesia" ….., hlm. 64-65.

[116]Julia I. Suryakusuma, "The State and Sexuality….., hlm. 99.

[117]Christina S. Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa* ….., hlm. 13.

Di samping proses yang bersifat secara struktural, ideologi gender yang berpusat pada keluarga dan istri juga dilaksanakan secara sosial dengan pembentukan Program Kesejahteraan Keluarga (PKK) dari tingkat pusat sampai ke rukun tetangga (RT). Secara teknis-praktis, program ini mampu meningkatkan taraf hidup masyarakat melalui berbagai program peningkatan gizi keluarga, kebersihan lingkungan dan sejenisnya. Namun secara ideologis, program ini makin menguatkan beban ganda perempuan, terutama mereka yang harus bekerja.[118] Tidak terhenti masalah dua program ini, kepungan terhadap perempuan agar tunduk pada ideologi gender Orde Baru makin ditambah lagi dengan kontes 'ibu teladan' yang dilakukan dari tingkat rukun tetangga sampai nasional dengan pengacu pada panca tugas wanita. Dalam bahasa Derrida 'Ibu teladan' menjadi penanda (*signifer*) bagi kenormalan perempuan Indonesia dengan peran apendiks terhadap eksistensi karier suami dan anak-anak.[119]

Sejauh itu, 'Aisyiyah sangat responsif terhadap kebijakan di atas sehingga Rahayu mengelompokkannya bersama Muslimat NU sebagai organisasi keistrian.[120] Bahkan, 'Aisyiyah tidak mengkritik program-program pembangunan yang menurut Holzner lebih merugikan perempuan. Lebih lanjut ia menjelaskan akar masalahnya:

> Dipertahankannya laki-laki sebagai 'kepala rumah tangga—yang tidak hanya disahkan oleh negara, tetapi juga oleh ilmu-ilmu sosial serta disahkan dalam praktik-praktik kehidupan sehari-hari—hanya karena ia dianggap sebagai laki-laki, ayah, suami, saudara laki-laki tertua ataupun anak laki-laki.[121]

---

[118]Norma Sullivan, " Gender and Politics in Indonesia" ….., hlm. 62-63.

[119]Ellen K. Feder dan Emily Zakin, "Flirting with the Truth": *Derrida and Feminism* : *Recasting the Question of Woman* (London: Routledge, 1997), hlm. 46-47.

[120]Ruth Indiyah Rahayu, "Politik Gender Orde Baru: Tinjauan Organisasi Sejak 1980-an" dalam Liza Hadiz, *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*….., hlm. 440-441.

[121]Brigitte Holzner, "Gender dan Kerja Rumahan" dalam Liza Hadiz, *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*….., hlm. 219.

Di India, misalnya, kebanyakan suami menolak melakukan pekerjaan rumah tangga meskipun para istri juga bekerja.

Pembakuan peran yang mendomestifikasikan perempuan kembali terpusat di rumah tampak dalam penyusunan buku Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah yang ditetapkan pada 1984.[122] Apakah menyusunan buku ini merupakan bentuk kooptasi negara atas Muhammadiyah atau sebaliknya? Menurut Susilaningsih dan Siti Chamamah, konsep keluarga sakinah lebih dahulu lahir sebelum pemerintah menggunakannya dalam kebijakan keluarga yang dikenal sebagai Norma Keluarga Kecil Bahagia dan Sejahtera (NKKBS) dari Badan Koordinator Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) dan program Badan Penasihatan Perkara Perkawinan dan Perceraian (BP4).[123] Susilaningsih menjelaskan:

> Seingat saya duluan keluarga sakinah *ya*, karena saya diundang rapat-rapat koordinasi dan sosialisasi keluarga sakinah dengan BKKBN itu sekitar tahun 1985. Malahan 'Aisyiyah yang menyumbangkan istilah keluarga sakinah ke pemerintah *lo* meskipun nama 'Aisyiyah tidak dicantumkan, kita memang punya kerja sama dalam sosialisasi NKKBS dan KB sambil kita memperkenalkan konsep keluarga sakinah. Kemudian konsep ini dikembangkan lebih lanjut dan bersama-sama dengan ormas lain, termasuk NU yang membuat keluarga masalahah.[124]

Terlepas dari perdebatan kooptatif di atas, pembakuan peran tersebut mencerminkan hegemoni keluarga priayi Jawa seperti dirasakan oleh Kuntowijoyo ketika mengkritisi keluarga sakinah sebagai ideologi keluarga yang elitis dan mengabaikan kemajemukan segmen sosial yang ada dalam Persyarikatan Muhammadiyah. Sekali lagi ia menengarai adanya kecenderungan bahwa Muhammadiyah 'tidak sadar konteks':

---

[122]Pimpinan Pusat Aisyiyah, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* (Yogyakarta: PP Aisyiyah, 1989).

[123]Wawancara dengan Siti Chamamah Suratno, Ketua Umum PP 'Aisyiyah, periode 2005-2010, di Yogyakarta, 19 Februari 2010.Wawancara dengan Susilaningsih, ketua Majelis Tabligh PP 'Aisyiyah periode 2005-2010, di Yogyakarta, 15 Februari 2010.

> Kita tidak tahu apakah memang Muhammadiyah sungguh-sungguh akan basis sosialnya—termasuk mobilitas vertikal dan horizontal anggota-anggotanya; atau buku itu disusun secara 'tidak sadar konteks'. Bahwa buku itu mempunyai ciri kota dan elitis, tampak dalam anjuran-anjurannya. Jadi, definisi keluarga bagi Muhammadiyah terasa elitis dengan prasangka kota.[125]

Namun, observasi Kuntowijoyo menjadi tidak terlalu merisaukan jika disadari bahwa Muhammadiyah memang lahir dalam konteks priayi.

Setelah lebih dari tiga puluh tahun bertahan, terjadi pergeseran ideologi gender yang cukup signifikan pada masa Reformasi dengan disahkannya Inpres (Instruksi Presiden) No. 9 tahun 2000 tentang Pengarus utamaan Gender (PUG) sebagai upaya ratifikasi rezim kesetaraan gender internasional yang dirumuskan pada Konferensi Perempuan Dunia di Beijing pada 1995. Pengarusutmaan Gender merupakan salah satu *Platform of Action* yang menekankan upaya pencapaian kesetaraan dan keadilan gender pada tingkat Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).[126] Sejak saat itu, idiom gender yang selama masa Orde Baru diasumsikan sebagai ideologi LSM secara formal masuk dalam kebijakan pemerintah. Selain penggunaan gender, idiom 'perempuan' juga menggeser idiom 'wanita' yang secara politis digunakan oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan (KPP) yang sebelumnya bernama Kementerian Urusan Wanita dan Anak. Namun, masih ada pihak yang tetap menggunakan idiom wanita, misalnya KOWANI dan Dharma Wanita dan organisasi istri, TNI dan BUMN.

Terhadap masalah pergeseran ideologi gender pemerintahan Abdurrahman Wahid, Muhammadiyah merespons cukup positif dengan digantinya idiom wanita menjadi perempuan pada mukmatar ke-44 pada

---

[124]Wawancara dengan Susilaningsih, 15 Februari 2010.

[125]Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-kemungkinannya" ..., hlm. 133.

[126]Peggy Antrobus, *The Global Women's Movement: Origins, Issues and Strategies* (London: Zed Books, 2004), hlm. 43.

2000 di Jakarta. Prinsip kesetaraan gender juga masuk dalam keputusan Muktamar ke 45 di Malang, meski penerapannya diberi makna yang berbeda. Konsep kesetaraan gender baru dapat diterima kalangan Muhammadiyah ketika konsep tersebut digunakan secara formal oleh negara. Pada saat istilah 'perempuan' dan konsep gender digunakan oleh kalangan LSM sebagai 'alat' resistensi terhadap rezim Orde Baru, sebagian besar kalangan Muhammadiyah, terutama 'Aisyiyah memandangnya sebagai isu feminisme Barat. Namun, setelah rezim berganti dan idiom tersebut digunakan oleh pemerintah era reformasi, Muhammadiyah menjadi lebih akomodatif, bahkan istilah perempuan digunakan dalam keputusan muktamar.[127]

Orientasi Muhammadiyah dan 'Aisyiyah menuju arus utama ideologi gender era reformasi semakin kuat dengan berbagai keterlibatannya dalam kebijakan-kebijakan pemerintah pada waktu itu seperti keikutsertaan dalam sosialisasi RAN-PKTP yang diprakarsai Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan berbagai aktivitas yang dikoordinasi oleh Komisi Nasional Perempuan (Komnas perempuan). Salah satu bentuk partisipasi aktif dan positif 'Aisyiyah adalah program penghapusan kekerasan terhadap perempuan berbasis agama. Program ini melibatkan dua organisasi Islam arus utama, Muhammadiyah dan NU. Kerja sama tersebut membuahkan karya yang cukup fenomenal dan didokumentasikan dalam buku "Memecah Kebisuan: Agama Mendengarkan Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan: Respons Muhammadiyah" pada 2009.[128]

---

[127]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah: Himpunan Keputusan Muktamar* (Yogyakarta: LPI PPM, tanpa tahun), hlm. 481. Lihat juga keputusan Muktamar ke-45 tahun 2005, hlm. 573.

[128]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah dan Komnas Perempuan, *Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan: Respons Muhammadiyah* (Jakarta: Komnas Perempuan, 2009), hlm. 173.

Secara internal, kajian-kajian tentang masalah gender dilakukan Muhammmadiyah melalui Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran yang menyelenggarakan seminar nasional yang melibatkan Kementerian Pemberdayaan Perempuan, elite Muhammadiyah seperti ketua PP Muhammadiyah, Dien Syamsuddin, Yunahar Ilyas, ketua Majelis Tarjih, ketua 'Aisyiyah dan bahkan mengundang berbagai kalangan, termasuk NU progresif seperti Kiai Husein Muhammmad, Badriyah Fayumi dan Musdah Mulia. Seminar tersebut menghasilkan buku dengan tema "Wacana Fikih Perempuan: Perspektif Muhammadiyah". [129]

Seminar ini merupakan 'milestone' bagi Muhammadiyah untuk menggulirkan isu gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah yang mencapai puncaknya pada muktamar ke-45 di Malang dengan apa yang disebut Mulkhan sebagai 'reposisi tahap kedua' perempuan dalam Muhammadiyah atau dalam istilah Kuntowijoyo disebut 'penegasan kedudukan wanita di tengah dunia laki-laki'.[130] Proses itu diwujudkan dalam keputusan sidang Tanwir Muhammadiyah di Makasar Juni 2003 tentang keikutsertaan perempuan dalam pimpinan dan permusyawaratan Muhammadiyah.[131] Namun amat disayangkan bahwa upaya memasukkan perempuan dalam kepemimpinan Muhammadiyah melalui pemilihan gagal karena protes dan keberatan peserta dari beberapa daerah terhadap perubahan Anggaran Rumah Tangga (ART) yang mengakomodir keterlibatan perempuan.[132] Menurut Mulkhan, penolakan

---

[129]Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah dan Universitas Muhammadiyah Jakarta, *Wacana Fiqih Perempuan Dalam Perspektif Muhammadiyah* (Jakarta: PP Muhammadiyah, 2005).

[130]Kuntowijoyo, "Arah Pembangunan Organisasi Wanita" ….., hlm. 131.

[131]PP Muhammadiyah, *Keikutsertaan Perempuan dalam Pimpinan dan Permusyawaratan (Konsep Rumusan dalam ART Muhammadiyah)*, diajukan pada Sidang Tanwir Muhammadiyah, Makasar, 26-29 Juni 2003.

[132]Wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010, wawancara dengan Noorjannah Djohantini, 19 Februari 2010.

tersebut didasarkan pada argumentasi dangkal agar 'Aisyiyah tidak usah repot 'ngurusi masalah publik'. Secara substantif penolakan ini bertentangan dengan keputusan Muhammadiyah dalam Tuntunan *Adabul Mar'ah fil Islam* yang mendorong perempuan menjadi kepala sekolah, bupati, gubernur, rektor, dan sebagainya yang saat ini telah menjadi keniscayaan.[133]

Penggusuran perempuan dalam bursa pimpinan Muhammadiyah merupakan satu paket gelombang konservatisme dan revivalisme yang menguat dalam Persyarikatan seiring dengan keterpinggiran Muhammadiyah secara politis pada era kepemimpinan Presiden Susilo Bambang Yudoyono. Ketidakhadirannya dalam Muktamar yang menandai seratus tahun Muhammadiyah dirasakan sebagai hubungan terburuk antara Muhammadiyah dan pemerintah. Bahkan lebih buruk dari masa Nasakom Soekarno namun masih menyisakan hubungan, setidaknya, secara retoris-seremonial ketika ia bersedia membuka muktamar.

Salah satu indikasi menguatnya konservatisme dalam Persyarikatan adalah perubahan nama Majelis Tarjih yang semula bernama Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid. Rupanya pengembangan pemikiran dimaknai sebagai gerakan berbahaya dalam Muhammadiyah.[134] Gelombang ini merasuk dalam tubuh Persyarikatan lewat proses yang diistilahkan Huda dengan perselingkuhan ideologi dalam pengelolaan amal usaha Muhammadiyah. Yang ia maksud dengan perselingkuhan ideologis adalah kemenduaan anggota Muhammadiyah dengan PKS yang berhaluan Jamaah Tarbiyah beserta kegiatan-kegiatan yang terkait.[135] Dalam lima tahun kemudian,

---

[133]Abdul Munir Mulkhan, *Jejak-jejak Pembaruan Sosial Kiai Ahmad Dahlan* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 283.

[134]Syafi'i Maarif, "Muhammadiyah dan Kemerdekaan Berpikir" dalam Munir Mulkhan, *ibid,* hlm. ix.

[135]Miftahul Huda, *Ikhwanul Muhammadiyah*….., hlm. 34.

wajah Muhammadiyah menjadi sangat puritan dan penuh ketegangan internal sehingga muncul Surat Keputusan PP Muhammadiyah No. 149 tahun 2008 tentang konsolidasi organisasi dan amal usaha Muhammadiyah untuk meredam penetrasi lebih jauh. SK tersebut dimaksudkan membendung penetrasi ideologis Ichwanul Muslimin yang dibawa oleh simpatisan bahwa PKS yang merongrong dan menimbulkan pengeroposan ideologi Muhammadiyah.[136]

Di sisi lain, di tengah pesimisme tersebut, 'Aisyiyah tetap mengawal progresivitas Muhammadiyah dengan mengirimkan nota keberatan tentang tidak masuknya perempuan dalam 39 dan 13 calon pimpinan Muhammadiyah pada muktamar ke 46 tahun 2010. Nota keberatan tersebut memicu reaksi dari berbagai kalangan di muktamar Muhammadiyah dan 'Aisyiyah. Langkah tersebut juga ditempuh Majelis Tarjih bidang keluarga yang melakukan terobosan sangat progresif dengan penerbitan fikih perempuan menuju relasi setara dan keputusan fenomenal kebolehan perempuan menjadi imam shalat perempuan, meski masih dalam konteks khusus. Tak urung, keputusan ini dapat dijadikan 'milestone' bagi Muhammadiyah melintas zaman menuju Milenium kedua sebagaimana semboyan Muktamar seratus tahun Muhammadiyah.

D. Refleksi Teoretis

Dari pembahasan bagian ini dapat diperoleh beberapa refleksi sebagai berikut:

Pertama, konstruksi gender yang beragam dalam budaya Jawa yang selama ini sering digeneralisasi dalam gambaran monolitik elite priayi Jawa. Penelitian ini berhasil memetakan konstruksi gender berdasarkan sub-sub varian yang terkait dengan penelitian ini yaitu priayi, *wong dagang,* dan diperbandingkan dengan konstruksi gender kolonial,

[136]*Ibid*, hlm. 38.

terutama pada masa awal pertumbuhan Muhammadiyah. Ketiga konstruksi gender ini memberi pengaruh terhadap rezim gender Muhammadiyah, baik yang terserap atau justru dikritisi dan diabaikan.

Kedua, penelitian ini juga menambahkan kategori pola relasi yang dirumuskan oleh Scanzoni yaitu *owner property, head complement* dan *equal partnership*. Penelitian ini mengkonseptualisasikan pola relasi baru dari temuan unik relasi gender di kalangan priayi modern aktivis seperti Kartini yang bergeser dari *head complement* menjadi *senior-junior complement*, tetapi belum mencapai pola relasi *senior-junior partnership* karena istri tidak memiliki peran ekonomis. Kalangan priayi-santri di Kauman mendekati relasi *senior-junior partnership* dengan peran-peran konvergen-akumulatif pada status sosial sepihak pada suami yang memberi karakteristik *senior-junior*. Secara simbolis, status sosial ini tecermin dari penggunaan nama suami di kalangan istri yang telah menikah.

Sedangkan faktor kemitraan suami-istri pada aspek ekonomi atau nafkah keluarga dan aktivitas sosial memberi nuansa relasi *partnership*. Sebaliknya, kalangan *wong* dagang atau saudagar di Laweyan mencerminkan relasi *equal partnership vernalucar*. Istri mendapatkan status sosial dari peran sentralnya dalam ekonomi dan keluarga sementara suami mendapatkan status sosialnya dari perannya pada masalah sosial dan politik. Perbedaan antara konsep ini dengan konsep *equal partnership* Scanzoni tampak pada peran-peran gender khas (*vernacular*) yang berbeda di Laweyan yang memberi status sosial secara divergen-distributif. Sebaliknya, Scanzoni merumuskan *equal partnership* dengan peran-peran gender yang sama dalam mencapai status sosial secara konvergen-akumulatif dua pihak yaitu suami dan istri memiliki peran publik dan peran domestik yang sama.

Perbedaan pola relasi *senior-junior partnership* dan *equal partnership vernacular* bermuara pada perbedaan otonomi perempuan pada pengambilan keputusan keluarga yang sejak awal diperjuangkan oleh gerakan perempuan di Indonesia seperti dalam kasus suara istri dalam perceraian dan poligami. Kuatnya otonomi perempuan *wong* dagang Laweyan pada

aspek ekonomi dan keluarga menyebabkan poligami tidak lazim terjadi dan bahkan sangat dibenci oleh para *mbokmase.* Sebaliknya, di kalangan priayi, termasuk priayi-santri di Kauman, poligami lazim ditemukan dan bahkan dilakukan oleh Ahmad Dahlan sendiri meski dengan alasan penyebaran syiar Muhammadiyah. Bagan di bawah ini dapat membantu memahami pola relasi di atas:

Tabel 4. Varian Budaya dan Ideologi Relasi Gender

No	Varian	Ideologi Relasi Gender	Indikator peran
1.	Priayi Tradisional	*Owner property*	• Status suami-istri asimetris hierarkis. • Suami dan Ayah sebagai pemilik dan penguasa keluarga yang dapat memperlakukan istri dan anak sesuai kehendaknya: istri dapat dicerai dan dibuang sesuai keinginannya. Suami penentu status keluarga secara akumulatif dan absolut. • Ayah berhak menikahkan anak sebagai alat pertukaran kekuasaan dan kepentingan.
2.	Priayi Modern	*Head complement*	• Status suami-istri asimetris hierarkis. • Status suami-istri asimetris hierarkis. • Suami sebagai kepala rumah tangga, penentu status keluarga secara konvergen-akumulatif, pencari nafkah dan pengambil keputusan dalam keluarga dan pihak luar. • Istri diberi peran sekunder dalam keluarga dan pendidik anak-anak, mengambil keputusan internal.
3.	Priayi Modern	*Senior- Junior Complement*	• Pola relasi suami istri asimetris relatif: suami dan istri sebagai teman perjuangan.

			● Suami kepala rumah tangga, penentu status keluarga secara konvergen-akumulatif, pencari nafkah namun bukan pengambil keputusan mutlak. ● Istri ikut dalam pengambilan keputusan. ● Istri beraktivitas sosial dan publik namun tidak dimaksudkan mencari nafkah.
4	Priayi Modern Aktivis	*Equal Partnership*	● Pola relasi setara dalam keluarga inti konjugal monogamis. ● Suami dan istri partner dalam pengambilan keputusan serta memiliki akses sosial politik yang sama ● Diasumsikan akses bekerja profesional dan mencari nafkah yang sama.
5.	Priayi-santri Kauman Muhammadiyah	*Senior-Junior Partnership*	● Pola relasi istri simetris relatif: suami dan istri teman seperjuangan. ● Suami kepala rumah tangga, penentu status keluarga secara konvergen-akumulatif. ● Suami dan istri mencari nafkah tambahan bersama-sama. ● Suami dan istri mengambil keputusan dengan cara bermusyawarah. ● Suami dan istri memiliki aktivitas sosial.
6.	Wong Dagang Laweyan	*Equal Partnership Vernacular*	● Pola relasi setara relatif ● Penentuan status keluarga yang bersifat divergen-distributif· Istri pencari nafkah utama, pengambil keputusan pada masalah ekonomi dan keluarga. ● Suami pengambil keputusan urusan sosial dan politik. ● Suami bukan pencari nafkah utama.

Ketiga, penelitian ini juga menemukan dinamika konstruksi gender dengan menengarai aspek-aspek yang menetap dan berubah. Aspek-aspek yang menetap adalah relasi *senior-junior partnership* yang merupakan perpaduan antara kemitraan ekonomis suami-istri priayi santri Kauman serta pengaruh emansipasi kolonial yang memberi hak pendidikan dan aktivitas sosial bagi perempuan.

Pola relasi ini diadopsi oleh Muhammadiyah dengan simbolisasi relasi senior-junior Nabi Muhammad dan 'Aisyah yang menjadi figur perempuan Muhammadiyah. Pemilihan ini merupakan 'kebersesuaian' *mental model* warga Kauman yang tidak memiliki fenomena *mbokmase* yang mendekati figur Khadijah. Di samping itu, pola relasi ini merupakan konsekuensi logis dari proses penyetaraan gender pada aspek teologis yang terhenti pada pendirian 'langgar esteri' sebagai wujud emansipasi spiritual perempuan. Meski tergolong sangat maju di zamannya, bahkan terlalu maju, transformasi spiritual-teologis terhenti hanya pada kebolehan perempuan menjadi imam shalat bagi perempuan lainnya. Transformasi ini tidak pernah melampaui kebolehan perempuan mengimami laki-laki.

Di samping legitimasi teologis, bertahannya pola relasi ini sebagai rezim gender Muhammadiyah juga dipengaruhi oleh dominasi kultur Jawa priayi dalam politik nasional. Karakter priayi ini juga memengaruhi organisasi perempuan arus utama, termasuk 'Aisyiyah yang berorientasi keluarga dan layanan sosial karikatif. Arus utama kepriayian ini menyebabkan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah tidak muncul sebagai gerakan advokatif-politis pembelaan hak-hak. ❐

BAGIAN EMPAT

DINAMIKA IDEOLOGISASI GENDER DALAM KEPUTUSAN-KEPUTUSAN RESMI MUHAMMADIYAH

Bab ini membahas ideologisasi gender yang merupakan proses formalisasi norma gender dalam struktur Persyarikatan Muhammadiyah yang bersumber dari konstruksi gender secara kultural. Proses ini disebut Koehane sebagai pendekatan formal terhadap rezim yang mencakup adanya ideologi, aturan atau dokumen yang bersifat eksplisit, mengikat, dan diakui validitasnya. Dengan demikian, efektivitas rezim bergantung pada pengakuan terhadap keberadaan suatu aturan.[1] Dalam konteks Muhammadiyah, pendekatan formal ini tercermin dalam keputusan muktamar dan doktrin-doktrin Muhammadiyah dari buku-buku dan terbitan resmi Muhammadiyah. Menurut Nashir, validitas dan aspek mengikat ketiga sumber resmi ini didasarkan muktamar yang mencakup representasi wilayah Muhammadiyah di Indonesia.[2]

Pembahasan tentang ideologi ini berpijak pada tradisi pengetahuan Mannheim dan diadopsi pula oleh Gramsci yang mendefinisikan ideologi sebagai hegemoni pandangan hidup suatu kelas tertentu (*ideology is a class weltansschauung*).[3] Oleh sebab itu, ideologi merupakan hasil tafsir dan seleksi mengenai realitas dan bagaimana realitas itu diobjektivikasi

---

[1]Robert Koehane dalam Andreas Hasenclever, Peter Mayer, Volker Rittberger, "Interests, Power and Knowledge"….., hlm. 181.

[2]Wawancara dengan Haedar Nashir, 29 Januari 2010.

[3]Jorge Larain, *Concept of Ideologies* (London: Hutchinson, 1982), hlm. 85.

guna mencapai cita-cita kolektif.[4] Seleksi tersebut bersifat preskriptif dan direktif yang menentukan apa yang harus dilakukan dan tidak boleh dilakukan.[5] Parekh memiliki pandangan yang sama bahwa ideologi adalah keyakinan dominan (*dominant belief*) yang menegaskan identitas atau jati diri kolektif dengan ciri-ciri khusus yang membedakannya dengan kelompok lain dari dimensi ras, etnisitas, dan agama.[6]

Sementara Fineman menggunakan konsep ideologi sebagai sistem transmisi diskursif (*discourse-transmission system*) yang mencakup seperangkat prinsip dan konsep-konsep yang mentautkan diskursus dengan kekuasaan.[7] Dimensi transmitif ini diterjemahkan secara operasional oleh Pratedja sebagai acuan strategi menanamkan pandangan hidup yang mengandung keyakinan, cara berpikir dan cita-cita untuk mempertahankan suatu bentuk masyarakat yang diorganisir dalam suatu sistem yang teratur.[8] Fineman mengingatkan bahwa ideologi sering beroperasi sebagai kekuatan konservatif, yang menjinakkan wacana yang kontra terhadapnya (*conter-discourse*). Ideologi cenderung membendung konflik dengan kontestasi yang dibatasi hanya pada level wacana atau diskursus.[9]

A. Gender dalam Ideologi Muhammadiyah

Secara internal, ideologi dipahami secara positif oleh para elite Muhammadiyah seperti Nashir yang memaknainya sebagai sistem-

---

[4]*Ibid*.

[5]Budi Hardiman, *Kritik Ideologi* (Yogyakarta, Kanisius, 1996), hlm. 35.

[6]Bikhu Parekh, *A New Politics of Identity*….., hlm. 31.

[7]Martha Albertson Fineman, *The Neutered Mother,The Sexual Family and the Other Twentieth Century Tragedies* (New York and London: Routlegde, 1995), hlm. 21.

[8]Sastra Pratedja dalam Musthafa Kamal Pasha dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam* (Yogyakarta: Perpustakaan Suara Muhammadiyah 2005), hlm.146.

[9]Martha Albertson Fineman, *The Neutered Mother*….., hlm, 21.

paham seseorang atau sekelompok orang yang mengandung konsep, cara berfikir, dan bercita-cita perjuangan mengenai kehidupan.[10] Jaenuri juga mengajukan konsep ideologi sebagai sekumpulan doktrin dan kepercayaan yang dirumuskan dalam tujuan-tujuan.[11] Secara formal, ideologi Muhammadiyah dituangkan dalam anggaran dasar dan berbagai doktrin yang menegaskan identitas keislaman berkemajuan dalam konteks keindonesiaan. Anggaran dasar memuat ide-ide vital tentang kebenaran yang diyakini yang berupa pengakuan terhadap Allah sebagai muara ibadah dan kepatuhan, eksistensi manusia sebagai makhluk bebas dan rasional yang memiliki kapasitas memilih (*khiyar*) serta memuat keyakinan Islam yang sebenar-benarnya dan berkemajuan.[12] Secara umum, ide-ide tersebut bersifat netral gender yang mengikat pada anggota laki-laki dan perempuan.

Muatan ideologis yang tertuang dalam mukaddimah anggaran dasar menjadi landasan doktrin-doktrin turunannya, misalnya, Doktrin Kepribadian Muhammadiyah (DKM), dimaksudkan menegaskan identitas dalam keberagaman kelompok Islam di Indonesia. Doktrin yang lain seperti Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup Muhammadiyah (MKCHM), Khittah Perjuangan Muhammadiyah serta 12 tafsir langkah Muhammadiyah memuat strategi eksistensi dan relevansi Muhammadiyah di tengah dinamika sosio-politik Indonesia.[13]

---

[10]Haedar Nashir, *Meneguhkan Ideologi Gerakan Muhammadiyah* (Malang: UMM Press, 2006), hlm. 13.

[11]Ahmad Jaenuri, *Ideologi Kaum Reformis*…, hlm. 47-48.

[12]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 38, 17-22 Januari 1975 di Padang", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 257.

[13]Bhikhu Parekh, "The Politics of Collective Identity" dalam *A New Politics of Identity:* ….., hlm. 31.

Gender sebagai salah satu dimensi ideologis lebih rinci dijelaskan dalam Anggaran Rumah Tangga (ART) pada pasal 4 tentang keanggotaan yang terdiri dari laki-laki dan perempuan yang telah berusia 17 atau sudah menikah.[14] Pasal-pasal yang lain lebih mengatur aspek-aspek organisatoris administratif. Masalah gender yang menyangkut status dan peran laki-laki dan perempuan secara lebih rinci dijelaskan dalam berbagai keputusan muktamar.

B. Gender dalam Keputusan-Keputusan Muktamar

Secara operasional, muatan gender banyak ditemukan dalam keputusan muktamar sebagai "permusyawaratan tertinggi dalam persyarikatan".[15] Dalam batasan tertentu, terutama menyangkut masalah perempuan dan keluarga, keputusan muktamar 'Aisyiyah juga memiliki posisi organisatoris yang sama. Kedua muktamar tersebut merupakan artikulasi dari aspek yang diistilah Gramsci sebagai *historically organic ideology* yang memuat nilai dasar, visi, misi dan norma yang direproduksi secara struktural oleh Muhammadiyah.[16]

Penegasan status yang berimplikasi pada peran laki-laki dan perempuan di Muhammadiyah diklasifikasi berdasarkan keputusan muktamar Muhammadiyah dan muktamar organisasi otonom (ortom), utamanya 'Aisyiyah serta Nasyiatul 'Aisyiyah, Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) dan lainnya sebagai pembanding. Penelitian ini hanya mampu menelusuri dokumen dari sumber sekunder mulai 1923 keputusan kongres Muhammadiyah ke 3 di Cirebon dan pembentukan Majelis Tarjih 1927.

---

[14]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 tentang Anggaran Rumah Tangga, 3-8 Juli 2005 di Malang", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 573.

[15]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 tentang Anggaran Dasar, *Ibid.,* hlm. 573.

[16]Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*….., hlm. 81.

Selanjutnya, dokumen yang tersedia adalah hasil muktamar ke 19 pada 1930 sampai dengan 2005 di Malang. Sedangkan dokumen muktamar 'Aisyiyah tersedia sejak 1932 sampai 2005.

Pembahasan tentang masalah gender dalam struktur akan dibahas secara periodik dengan kisaran 10 dalam dua muktamar, kecuali pada masa awal pertumbuhannya. Periodisasi ini digunakan untuk memudahkan klasifikasi isu yang berkembang pada masa itu dengan pembahasan sebagai berikut:

1. Periode 1912-1930 : Masa Formasi bersifat Kultural

Periode ini dimulai pada 1912 pada saat Muhammadiyah diresmikan sampai pada kongres 1923 yang menandai periode satu dasawarsa pertama pertumbuhannya. Mulkhan menengarai periode ini lebih berkarakter kultural, terbuka, dan toleran, 'bukan hanya pada tradisi lokal yang diwakili oleh Keraton', tetapi dengan tradisi Barat dari pejabat kolonial yang Kristen dan Katolik.[17]

Pada periode ini, masalah gender terkait dengan posisi laki-laki dan perempuan dinyatakan secara netral tidak banyak tampak pembedaan spesifik mengenai peran dan posisi keduanya dalam organisasi. Masalah pendidikan dan kepemimpinan menjadi isu yang sama antara laki-laki dan perempuan. Tulisan pertama tentang gender berupa pesan Ahmad Dahlan pada 1923 yang berisi tuntunan umum pentingnya kesatuan umat di bawah kepemimpinan yang baik dan jujur. Penggunaan akal sehat dalam memegang teguh pilihan serta pentingnya meningkatkan pendidikan yang menghasilkan manusia budiman, berakal, dan kesucian hati.[18]

---

[17] Abdul Munir Mulkhan, *Marhenis Muhammadiyah* (Yogyakarta: Galang Press, 2010), hlm. 57-58.

[18] "Kesatuan Hidup Manusia: Pesan Ahmad Dahlan, 1923" dalam Abdul Munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah* (Yogyakarta: Bumi Aksara 1990), hlm. 223-230.

Dokumen kedua adalah keputusan tentang statuten Muhammadiyah pada 1924 yang memuat asas pengajaran dan prinsip-prinsip pendidikan yang mengutamakan iman, keberpihakan pada orang yang sengsara, rasa tanggung jawab, pengembangan pemikiran dan penghargaaan terhadap kebaikan hidup. Keputusan ini mencakup kesetaraan akses laki-laki dan perempuan yang dirumuskan dalam kalimat 'siapa pun boleh mengikutinya'.[19]

Dokumen ketiga yang berisi pendirian Majelis Tarjih pada 1927 mengandung anjuran yang relatif netral gender. Majelis ini diharapkan dapat memberikan keputusan yang *haq* tanpa mengurangi 'kepercayaan, kesetiaan, dan kecintaan pada saudara-saudara yang berlainan pendapat'. Majelis ini juga diharapkan dapat memberikan arahan tentang 'kebagusan dan kemolekan Islam agar dapat menarik kembali anak-anak yang bertukar agama.[20] Tampaknya, keputusan ini merespons meluasnya kegiatan misionaris Kristen sebagaimana dibahas pada bab kedua.

Pada periode ini keputusan-keputusan kongres lebih diarahkan pada pembentukan kultur organisasi modern yang mengakomodasi peran gender secara netral dan partisipatif bagi laki-laki dan perempuan secara seimbang, termasuk akses dan partisipasi pendidikan serta aktivitas-aktivitas sosial yang diprakarsai Muhammadiyah.

2. Periode 1930-1940: Masa Pembakuan Syari'ah

Periode ini dapat dikatakan sebagai periode pembakuan Syari'ah atau istilah Mulkhan disebut 'syariahisasi' Muhammadiyah karena dominasi pimpinan yang beraliran Syari'ah yang berinisiatif mendirikan Majelis Tarjih pada 1927.[21] Majelis ini dimaksudkan untuk memberikan

---

[19]*Ibid.,* hlm. 231-235.
[20]*Ibid.,* hlm. 244-245.
[21]Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan di Yogyakarta, 18 Februari 2010.

rujukan normatif dalam merespons perkembangan Islam, nasional dan internasional.[22] Produk keputusan majelis ini ditujukan sebagai penjaga 'Islam murni' yang mengubah karakter Muhammadiyah dari gerakan profan-sosial menjadi gerakan keagamaan.[23] Periode ini dapat pula dipandang sebagai masa ideologisasi yang membentuk aturan-aturan baku mewujudkan autentisitas Muhammadiyah.

Dari aspek rezim gender, periode ini merupakan awal dari integrasi isu gender dalam struktur Muhammadiyah karena sebelumnya organisasi ini hanya beranggotakan kaum laki-laki sementara kaum perempuan diberi wadah perkumpulan *Sopo Tresno.* Sebagai cikal bakal 'Aisyiyah, *Sopo Tresno* merupakan organisasi mandiri yang kemudian dileburkan dalam struktur Muhammadiyah. Noer menengarainya sebagai proses subordinasi perempuan dari posisi yang sebelumnya relatif setara.[24] Tidak ada penjelasan substantif mengapa *Sopo Tresno* yang kemudian bernama 'Aisyiyah digabungkan dalam struktur Muhammadiyah setelah selama delapan menjadi organisasi mandiri. Menurut Nashir penggabungan 'Aisyiyah memberikan kredibilitas Muhammadiyah sebagai organisasi modern yang mencakup aspek emansipatif terhadap perempuan:

Sejak awal ('Aisyiyah) sudah *build in* di Muhammadiyah sebagai organisasi modern dengan posisi istimewa sampai dengan 1953. Itu hasil Kongres Muhammadiyah. Saya melihat itu tidak ada yang antagonis (antara 'Aisyiyah dan Muhammadiyah).[25]

Secara kultural dapat dipahami bahwa posisi subordinatif di atas bersifat menyatu (*embedded*) dalam kosmologi komunitas Kauman yang bersifat kemitraan senior-junior (*senior-junior partnership*, meski bermitra namun status laki-laki lebih tinggi dari perempuan).

---

[22]Abdul Munir Mulkhan, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan*….., hlm. 61.
[23]Abdul Munir Mulkhan, *Marhenis Muhammadiyah*….., hlm. 77.
[24]Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement*….., hlm. 79.
[25]Wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010.

Pada 1939 tepatnya pada Kongres Muhammadiyah XXVIII, 'Aisyiyah kembali mendapatkan status independen yang sejajar dengan Muhammadiyah. Artinya, eksistensi 'Aisyiyah sama dengan *Sopo Tresno* sebelum dimasukkan dalam struktur organisasi Muhammadiyah.[26] Status independen 'Aisyiyah disahkan dengan Surat Keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah.[27] Keberadaan 'Aisyiyah dalam struktur Muhammadiyah justru menandai segregasi gender dalam keputusan-keputusannya. Isu perempuan selalu dikaitkan dengan keluarga dan dilokalisir dalam keputusan 'Aisyiyah yang secara organisatoris tidak memiliki wewenang memutuskan masalah-masalah teologis. Wewenang tersebut berada pada Majelis Tarjih yang pada waktu ini tidak memiliki satu pun anggota perempuan.

Sepuluh sejak wafatnya Ahmad Dahlan masalah gender yang menonjol adalah aturan-aturan bagi perempuan daripada laki-laki. Posisi laki-laki lebih bersifat '*omnipresent*' dalam keabsahan sistem yang maskulin.[28] Berque menengarai kecenderungan umum 'maskulinitas abadi' dalam Islam yang mengejawantah dalam langgam struktur dan kepemimpinan kolektif.[29] Akibatnya, masalah gender lebih banyak diarahkan pada masalah-masalah perempuan. Namun demikian, ketika gelombang emansipasi perempuan melanda Hindia-Belanda, Muhammadiyah telah melakukan aktivitas-aktivitas fenomenal dengan memberi hak pendidikan, pemberian beasiswa, pendidikan guru, pendirian *tablighschool* setingkat tsanawiyah yang sama dengan laki-laki.

---

[26]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan 'Aisyiyah* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, tanpa tahun), hlm. 43-44.

[27]*Ibid*.

[28]Fatima Mernissi menggunakan istilah ini untuk menjelaskan maskulinitas dan patriarki adalah keabsahan budaya itu sendiri dalam memaknai larangan dan kontrol terhadap perempuan. Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry* (London: Black Basil, 1991), hlm. 4.

[29]Jacques Bergue, "Pengantar dalam Bahasa Inggris" dalam Cora Vreede-De, *Sejarah Perempuan Indonesia*, edisi Indonesia (2008), hlm. xviii.

Pendidikan telah memberi otoritas pada perempuan sebagai mubaligh yang sebelumnya hanya diberikan kepada kaum laki-laki. Para mubaligh perempuan ini dipersiapkan sesuai kebutuhan pendengarnya yang terdiri dari kelompok priayi, kalangan terpelajar dan non-Islam dan menghadapi rakyat jelata. Sebagai upaya untuk mendukung tugas tersebut diterbitkan majalah Suara 'Aisyiyah. Aktivitas-aktivitas yang saat ini dipandang sebagai hal yang biasa, pada masa itu dipandang sebagai gerakan luar biasa.[30] Aspek fenomenal lain adalah pendirian wadah remaja putri yang diberi nama Siswa Praya yang pada Kongres XX 1933 diganti dengan Nasyiatul 'Aisyiyah (NA).[31]

Di samping itu, ada beberapa keputusan yang cukup kontroversial pada masa itu, yaitu membolehkan perempuan mengajar laki-laki dengan bersandarkan pada kisah teladan 'Aisyah. Tidak kalah kontroversialnya adalah kebolehan perempuan pergi sendirian jika kondisi aman dan untuk tujuan syara'. Disisi lain, ada juga keputusan-keputusan yang bersifat khusus yang dipahami kalangan feminis sebagai proses domestifikasi perempuan yaitu penguatan peran-peran domestik melalui pendirian sekolah menengah khusus perempuan yang bermuatan pelajaran kerumahtanggaan (*huishouding*). Pada sekolah campuaran (laki-laki dan perempuan), pelajaran kerumahtanggaan hanya diwajibkan bagi murid perempuan. Sedangkan keputusan yang bersifat membatasi terkait masalah aurat perempuan yang 'brukut' (tertutup rapat), terutama para guru perempuan. Noer mencatat fenomena menarik karena ada sekelompok perempuan yang menolak keputusan tersebut tanpa sanksi apapun. Aturan pembatasan aurat juga berlaku bagi laki-laki sampai batas di bawah lutut namun seragam sekolah anak laki-laki di sekolah

---

[30]Kuntowijoyo, Menghias Islam, Pengantar buku Munir Mulkhan, *Marhaenisme Muhammadiyah*….., hlm. 19.

[31]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 101-103.

Muhammadiyah pada umumnya celana pendek di atas lutut. Menurut Noer kesenjangan ini tidak harus diartikan sebagai bentuk inkonsistensi Muhammadiyah namun sebagai bentuk keterbukaan Muhammadiyah terhadap keragaman anggotanya.[32]

Pada periode ini ditetapkan pula aturan yang melarang perempuan melakukan arak-arakan kecuali pada hari raya, pelarangan tersebut didasarkan pada sabda Rasulullah bahwa, "Bagi perempuan tiada bahagian keluar kecuali terpaksa (yang tidak memiliki khadam: pembantu) kecuali pada dua hari raya: Qurban dan Fitriyah".[33] Kongres XX/1932 tidak memberikan latar belakang atau konteks pelarangan tersebut.[34] Penjelasan kontekstual perihal arak-arakan ditemukan dalam tulisan Jainuri sebagai strategi gerakan politis kelompok-kelompok revolusioner seperti Sarekat Islam.[35] Meski larangan tersebut disandarkan pada hadis namun dapat juga dibaca sebagai aturan bernuansa politis agar Muhammadiyah menjaga jarak dengan gerakan-gerakan revolusioner yang berseberangan dengan pemerintah kolonial. Muhammadiyah pada masa pertumbuhannya berusaha menghindari berbagai bentuk ketegangan dan konftrontasi dengan pihak manapun, termasuk pemerintah Belanda dan kelompok Islam tradisional.[36]

Di samping aspek-aspek yang bersifat internal, Muhammadiyah juga menetapkan keputusan progresif dalam upaya peningkatan kualitas hidup perempuan melalui larangan keras warga Muhammadiyah me-

---

[32]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*….., hlm. 82.

[33]Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis* ….., hlm. 140.

[34]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm 101-103.

[35]Hadis diriwayatkan dari Imam Thabrani dalam kitab Kabir dari ibn Umar dari Rasulullah Saw., dalam *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 37.

[36]Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*….., hlm. 52.

ngawinkan anak belum dewasa yang disebut belum pantas kawin. Namun terdapat pula keputusan konservatif yang bernuansa politis terkait Ordonansi Perkawinan Tercatat (*Ontwerp Ordonantie op de Ingeschreven Huwelijken*) awal 1930an. Dalam Kongres XXV/1937 Muhammadiyah menyatakan menolak pencatatan perkawinan dan perceraian di muka hakim.[37] Di antara organisasi Islam yang lain, Muhammadiyah tergolong organisasi yang paling akhir menolak ordonansi tersebut. Penolakan tersebut merupakan kehati-hatian Muhammadiyah terhadap kebijakan kolonial, namun oleh kelompok Islam lain justru dipahami sebagai sikap kooperatif yang sering memicu ketegangan dengan Sarekat Islam.[38]

De Stuers menjelaskan bahwa penolakan tersebut pertama kali dilakukan oleh Sarekat Islam dan Nahdlatul Ulama (NU).[39] Ternyata penolakan tersebut dipicu oleh akomodasi pemerintah kolonial terhadap desakan organisasi perempuan independen-sekuler seperti Istri Sedar dan Putri Budi Sedjati terhadap penghapusan poligami dalam undang-undang tersebut.[40] Alfian mencatat bahwa pokok persoalannya bukan pada substansi pencatatan dan poligami tetapi sikap politis kalangan Islam menolak intervensi pemerintah kolonial terhadap otonomi Muslim dalam mengatur hukum keluarga.[41] Pendapat tersebut disetujui oleh Sosroatmodjo dan Aulawi sebagai penulis sejarah hukum perkawinan di Indonesia.[42]

---

[37]Hoofbestuur (HB) Muhammadiyah, "Kepoetoesan Conggres Muhammadijah XXVI, 6-13 Oktober 1937 di Yogyakarta", *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 95.

[38]Ahmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis*….., hlm. 146.

[39]Cora Vreede- De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia,* edisi Indonesia….., hlm. 165-166.

[40]*Ibid.*

[41]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior*….., hlm. 326.

[42]Khairuddin, Nasution*, Hukum Perdata Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim Indonesia* (Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 45.

1930-1940 merupakan periode paling dinamis dalam perkembangan Muhammadiyah yang sejalan dengan masa kebangkitan nasional pada masa itu. Meski terjadi proses pembakuan syari'ah melalui keputusan Majelis Tarjih, keputusan-keputusan terkait masalah gender dapat dikatakan cukup progresif yang mencerminkan dukungan terhadap emansipasi perempuan pada bidang pendidikan dan gerakan sosial.

3. Periode 1940-1950: Krisis Politik dan Organisasi

Periode ini merupakan periode krisis bagi Muhammadiyah dan bangsa Indonesia pada umumnya karena delegitimasi politis yang dialami pemerintah kolonial. Kondisi ini memunculkan pergerakan kemerdekaan, pecahnya Perang Dunia II, masuknya Jepang ke Indonesia serta kemerdekaan Indonesia.[43] Pada masa ini pula Muhammadiyah mengalami krisis organisasi karena dibekukan oleh Fasisme Jepang yang mengambil alih kekuasaan politik Belanda.

Krisis politik berlanjut sampai masa kemerdekaan, masa invasi sekutu dan Nica-Belanda pada pascakemerdekaan.[44] Meski berada pada masa krisis dua kongres dapat dilaksanakan, yaitu pada 1941 di Yogyakarta dan 1950 di Yogyakarta juga. Pada kongres pertama, tidak ada masalah gender yang cukup signifikan kecuali persetujuan Pimpinan Pusat 'Aisyiyah untuk membina cabang di daerah-daerah.[45] Sedangkan pada muktamar kedua, masalah gender yang diputuskan berupa pemberian otonom bagi Pimpinan 'Aisyiyah serta pengakuan perempuan dan laki-laki sebagai anggota Persyarikatan Muhammadiyah. Namun,

---

[43]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior*….., hlm. 320-231.

[44]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan*….., hlm. 170-171.

[45]Hoofbestuur (HB) Muhammadiyah,"*Huishoudlijk Reglement* dalam Keputusan Conggres Muhammadiyah XXIX, 7-12 Januari 1941 di Yogyakarta", *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 117.

muktamar ini juga mencatat penundaan pandu putri sampai muktamar berikutnya.[46]

4. Periode 1950-1960: Benturan Ideologis Orde Lama

Keputusan muktamar 1950-an lebih kental dengan nuansa politik seiring keterlibatan Muhammadiyah menjelang dan pascakemerdekaan Indonesia.[47] Pada periode ini pula Muhammadiyah mengalami krisis politis akibat benturan ideologis dengan kelompok nasionalis sekuler dan kelompok komunis yang semakin menguat. Kondisi ini diperparah dengan konflik internal antara anggota Muhammadiyah dengan anggota Masyumi non Muhammadiyah yang terus berlanjut sampai pada pembubaran Masyumi pada 1960.[48] Marginalisasi politis ini berakibat pada domestifikasi ideologi gerakan dari ranah publik ke ranah keluarga yang dikatakan sebagai 'medan transfer nilai'.[49]

Domestifikasi ini secara organisatoris menegaskan peran sentral perempuan dalam rumusan Langkah Muhammadiyah 1959-1962 tentang kewanitaan yaitu: (a) meresapi dan bersungguh-sungguh membimbing dan memimpin kaum wanita untuk menjadi wanita Islam yang berguna dalam rumah tangga dan (b) mewujudkan dan menggiatkan amalan dan gerakan kewanitaan secara aksidental dan permanen.[50] Rupanya keputusan ini dimaksudkan sebagai tandingan terhadap PKI dan Gerwani yang melakukan ideologisasi 'keluarga komunis' dengan model harmoni

---

[46]Hoofbestuur (HB) Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-31 21-26-Desember 1950 di Yogyakarta", *Ibid.,* hlm. 120-124.

[47]Theodore Friend, *Indonesian Destinies*….., hlm. 50-51.

[48]Haedar Nashir, *Dinamika Politik Muhammadiyah*….., hlm. 39.

[49]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke 33, 24- 29 Juli 1956" dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 141.

[50]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke- 34, 18-23 November 1959", *Ibid.,* hlm. 152.

keluarga Jawa yang menekan peran perempuan dalam keluarga.[51] Strategi penanganan komunisme dan krisis moral dilakukan dengan memelihara keluarga Muhammadiyah secara integratif dan bertingkat mulai dari keluarga, jama'ah, *Qoriyah Tobbiyah* (komunitas utama) dan masyarakat secara luas.[52]

Di samping domestifikasi ideologis, terjadi pula kecenderungan simplifikasi krisis moral dari benturan idologis-politis menjadi pengaturan segregasi gender yang tidak terjadi pada masa Ahmad Dahlan. Ia justru merentas segregasi gender priayi dengan membuka sekolah bercampur antara anak laki-laki dan perempuan. Aturan tersebut terdapat dalam keputusan Muktamar ke-33:

> 12. Sekolah Muhammadiyah mulai yang rendah sampai ke tingkat atas muridnya laki-laki dan wanita harus lain-lain tempat dan gurunya... Oleh sebab menurut zaman sekarang krisis moreel.
> ...
> 24. Supaya pakaian murid-murid perempuan di sekolah-sekolah Muhammadiyah/Aisyiyah hendaknya tidak menampakkan aurat guna menghindarkan menyalanya nafsu angkara murka dan mengurangi krisis moreel.
> ...
> 35. Supaya pemerintah memisahkan tempat-tempat olahraga dan pemandian terpisah untuk pelajar laki-laki dan perempuan.
> ...
> 43. Mendesak pada dewan konstituante agar Undang-undang Sekolah menetapkan putra dan putri, baik pemerintah maupun partikelir:
> a. putra-putri dipisahkan
> b. Menutup aurat
> c. Kalau guru bagi sekolah perempuan itu laki-laki hendaklah sudah kawin dan umurnya sudah lanjut.[53]

---

[51]Saskia Eleonora Wieringa, *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia* (Jakarta: Garba Budaya-Kalyana Mitra, 1999), hlm. 205-206.

[52]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-34, 18-23 November di Yogyakarta", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 164-165.

[53]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-33, 24-29 Juli 1956 di Palembang" *Ibid.,* hlm. 140-142.

Menguatnya pengaturan gender dalam Muhammadiyah paralel dengan temuan Florida pada Kerajaan Mataram Surakarta di masa krisis politis yang dipahami sebagai krisis moral sehingga berakibat pada penguatan kontrol seksualitas dan tubuh perempuan.

5. Periode 1960-1970: Optimisme Politik Orde Baru

Pasca Revolusi 30 September 1965 keputusan-keputusan muktamar lebih bersifat optimis dibandingkan pada periode sebelumnya. Dalam sepuluh pertama setelah Revolusi umat Islam berada pada masa 'bulan madu politis' dengan pemerintah, terutama Muhammadiyah yang termarginalisasikan pada masa Orde Lama. Bukan berarti hubungan tersebut selalu harmonis, melainkan pasang surut, tidak hanya dengan Muhammadiyah tetapi juga dengan umat Islam pada umumnya, sampai lahirnya gerakan reformasi yang terjadi pada 1998.[54]

Sejauh menyangkut persoalan gender, optimisme ini ditandai dengan pengakuan partisipasi perempuan dalam keanggotaan muktamar: "keanggotaan muktamar terdiri dari wakil-wakil cabang sebanyak 3 orang, termasuk di dalamnya utusan wanita".[55] Pada muktamar ke-36 1965 di Bandung, dua perempuan yaitu Baroroh Baried dan Aisyah Bilal tercatat sebagai anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 1965-1968.[56]

Optimisme ini memberi perkembangan positif dengan perubahan status 'Aisyiyah menjadi organisasi otonom (ortom) pada 1966.[57] Namun keputusan ini tidak dapat mengembalikan status independen yang diperoleh pada Muktamar 1939. Status 'Aisyiyah telah lama diperdebat-

---

[54]Redaksi Suara Muhammadiyah, "Pasang Surut Politik Orde Baru dan Era Sesudahnya", Suara Muhammadiyah, No. 01, 1984, hlm. 14.

[55]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-36, 1965 di Bandung", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm.185.

[56]*Ibid.,* 177.

[57]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Sejarah Pertumbuhan* ((tt), hlm. 44.

kan, misalnya pada pembahasan perubahan Anggaran Dasar dalam Muktamar ke-32, 1953. Beberapa cabang, termasuk cabang Solo keberatan terhadap kedudukan otonom 'Aisyiyah dan meminta untuk dikembalikan pada posisi sebelumnya. Pada akhirnya usulan tersebut dicabut oleh pengusulnya.[58] Apakah pengembalian tersebut berdasarkan keputusan 1922, 1939 atau 1950, tidak terdapat sumber-sumber rujukan yang memadai.

6. Periode 1970-1980: Moderasi menuju Arus Utama

Sebagai upaya untuk mendukung perbaikan nasib perempuan, pada periode 1971-1975 Muhammadiyah mendorong pemerintah Indonesia membuat UU perkawinan yang modern namun tidak menyimpang dari ajaran Islam. Nota tersebut mengisyaratkan kontinuitas memori kolektif tentang ordonansi perkawinan yang memicu ketegangan antara kelompok Islam dan kalangan nasionalis sekuler, terutama pasca-Kongres Wanita Indonesia pertama pada 1928. Pada masa itu, pencatatan perkawinan, perceraian di muka hakim dan penghapusan poligami dipandang sebagai upaya untuk menghilangkan unsur Islam dalam undang-undang dan politik Indonesia.[59]

Pembaruan UU Perkawinan oleh pemerintah dimaknai sebagai bagian dari misi Muhammadiyah demi terbinanya keluarga dan masyarakat sejahtera menuju masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.[60] Dalam misi tersebut terkandung pengakuan secara formal peran perempuan yang lebih luas. Seiring dengan peningkatan pendidikan perempuan dan perluasan posisi publik masa Orde Baru, Muhammadiyah merespons

---

[58]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Langkah Perjuangan*..., hlm. 120.

[59]Lihat Cora Vreede De Stuers, *Sejarah Perempuan Indonesia*..., hlm. 166-167.

[60]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-38, 17-22 Januari 1975 di Padang", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 257.

positif kebolehan perempuan bekerja dan berkarier. Atas usulan 'Aisyiyah, Majelis Tarjih menyusun dan mengesahkan buku tuntunan *Adabul Mar'ah fil Islam* yang memuat peran publik perempuan dalam menduduki jabatan tinggi seperti bupati, direktur, polisi, bahkan kebolehan menjadi hakim yang menyulut kontroversi. Buku tuntunan ini disahkan oleh Lajnah Tarjih pada Muktamar ke 17 di Pekalongan pada 1972.[61] Masalah perempuan sebagai kepala negara belum disepakati sehingga ditetapkan sebagai masalah *mauquf* (ditangguhkan).[62]

Pada periode yang sama, Muhammadiyah merespons program pemerintah tentang keluarga berencana (KB) meski lebih bersifat normatif daripada mengkaji dampak negatif terhadap perempuan. Respons normatif tersebut cenderung didasarkan pada pertimbangan teknis seperti larangan pemasangan IUD dari tinjauan aurat daripada potensi komplikasi yang diderita perempuan. UID tidak diperbolehkan jika dipasang oleh dokter laki-laki dan diperbolehkan jika dilakukan oleh dokter perempuan. Sikap normatif tersebut ditunjukkan hampir semua organisasi Islam seperti NU dan MUI.[63]

7. Periode 1980-1990: Akomodasi Politis Orde Baru

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, hubungan Muhammadiyah dan Orde Baru pada periode ini banyak memunculkan ambivalensi di kalangan anggotanya. Sebagian besar kader Muhammadiyah memaknai masa ini sebagai siklus 'bulan madu' politis dengan pemerintah setelah

---

[61]Istilah Mu'tamar Tarjih tidak lagi digunakan dan diganti dengan Musyawarah Nasional Majelis Tarjih. Majelis Tarjih, *Adabul Mar'ah fil Islam* (Yogyakarta: P P Muhammadiyah,1982), hlm. 4.

[62]Wawancara dengan Syamsul Anwar, ketua Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2005-2010 di Yogyakarta, 26 Maret 2010.

[63]Muhammad Atho Mudzhar, "Fatwa on Family Planning", *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Ministry of Religious Affairs, 2003), hlm. 134-138.

mengalami marginalisasi pada masa Soekarno. Sebagian lain seperti Soedarnoto menyikapinya sebagai posisi dilematis sehingga Muhammadiyah bersikap pragmatis kader-kadernya masuk lingkaran birokrasi Orde Baru dengan justifikasi '*dakwah bil hikmah*' [64]

Pragmatisme ini masih menyisakan sikap kritis Muhammadiyah terhadap masalah-masalah non-politis seperti masalah tenaga kerja wanita (TKW) ke luar negeri. Muhammadiyah mendesak pemerintah menghentikan secara bertahap pengiriman TKW karena diklasifikasikan sebagai perjalanan tidak aman.[65] Berbeda dengan Muhammadiyah, 'Aisyiyah hanya mendesak pemerintah memperketat dan mengintensifkan pengawasannya.[66]

Dalam masalah lain, Muhammadiyah cenderung merujuk pada keputusan dan rekomendasi 'Aisyiyah, termasuk penggantian tema 'keluarga dan masyarakat sejahtera' pada 1960-1970 menjadi "Keluarga Sakinah". Keluarga sakinah dijabarkan dalam sebuah buku yang berisi tuntunan yang dimaksudkan sebagai benteng dengan peningkatan pembinaan wanita dalam urusan keluarga dan anak.[67] Di samping misi internal organisasi, tuntunan Keluarga Sakinah dapat dikatakan sebagai respons akomodatif Muhammadiyah terhadap ideologisasi gender Orde Baru yang berorientasi pada domestifikasi perempuan di balik Program Kesejahteraan keluarga (PKK).

Karakter dasar perempuan Muhammadiyah sebagai mitra setara laki-laki tecermin dalam desakan 'Aisyiyah tentang keikutsertaan perempuan dalam Majelis Tarjih. Desakan ini dapat dikatakan langkah maju

---

[64]Sudarnoto Abdul Hakim, "Dimensi Kultural dan Politik Muhammadiyah", dalam Nur Achmad dan Pramono U. Tanthowi, *Muhammadiyah Digugat*….., hlm. 85-86.

[65]*Ibid.*, hlm. 316.

[66]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Tanfidz Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke-41, 7-11 Desember 1985 di Surakarta*, hlm. 15-17.

[67]*Ibid.*, hlm. 354.

‘Aisyiyah mengintegrasikan masalah-masalah perempuan dalam majelis yang berwenang menetapkan fatwa dan keputusan resmi. Secara eksternal, ‘Aisyiyah mendesak pemerintah agar memperbanyak pengangkatan hakim wanita pada Pengadilan Agama sebagai upaya melindungi perempuan dan anak dalam proses peradilan. Namun, ada pula putusan yang bersifat restriktif, misalnya, peninjauan kembali olahraga yang tidak sesuai dengan kepribadian wanita Indonesia seperti tinju dan sepak bola, memisahkan kolam renang laki-laki dan perempuan serta mengharuskan perempuan menutup tubuhnya dari dada sampai paha.[68]

Pada Muktamar ke-42 1990 Muhammadiyah meminta pemerintah mengizinkan siswi sekolah negeri menggunakan busana muslimah.[69] ‘Aisyiyah juga menghimbau agar Muhammadiyah membuat instruksi penggunaan busana muslimah di lembaga-lembaga pendidikannya.[70] Perlu dilakukan kajian lebih jauh mengapa busana muslimah yang sebelumnya hanya berlaku pada madrasah Mualimat dan madrasah juga diwajibkan bagi murid SMP dan SMA Muhammadiyah. Instruksi ini meningkatkan status kerudung yang sebelumnya sebatas himbauan menjadi aturan resmi.[71]

8. Periode 1990-2000: Progresivitas dan Pencerahan

Awal 1990 Muhammadiyah menunjukkan karakter yang lebih dinamis karena masuknya para intelektual kritis lulusan universitas Barat. Periode ini ditengarai sebagai pergeseran dari pendekatan Syari’ah menuju pendekatan akademis kontekstual. Pada periode ini pula

---

[68]Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah, *Tanfidz Keputusan Multamar ‘Aisyiyah ke- 41 di Surakarta*, 7-11 Desember 1985, hlm. 17.

[69]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, “Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-42, 15-19 Desember 1990 di Yogyakarta”, dalam *95 Langkah Perjuangan*, hlm. 328.

[70]Pimpinan Pusat ‘Aisyiyah, *Tanfidz Keputusan Muktamar ‘Aisyiyah ke-42, 15-19 Desember 1990 diYogyakarta*, hlm. 11.

[71]Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia…..*, hlm. 82.

Muhammadiyah memasuki babak kepemimpinan baru dari kalangan ulama menjadi kepemimpinan intelektual dengan terpilihnya Amien Rais sebagai ketua umum pada 1995. Pengurus pimpinan pusat didominasi oleh lulusan doktor dari negara-negara Barat seperti Amien Rais, Syafi'i Maarif, Yahya Muhaimin, Watik Pratiknya. Demikian pula Amin Abdullah dan Munir Mulkhan muncul sebagai ikon progresivitas Muhammadiyah pada masa itu.

Pergeseran kepemimpinan di atas kian memperluas cakupan respons dan keputusan Muhammadiyah terhadap isu-isu global tentang keadilan, HAM, Hak pekerja, konglomerasi, hak konsumen, isu kewanitaan, *good governance,* dan isu lingkungan hidup. Organisasi ini juga melakukan reorientasi strategi gerakan menghadapi globalisasi, humanisme-sekuler, di satu sisi, dan fundamentalisme, mahdiisme, tradisionalisme, di sisi yang lain. Pendek kata, Muhammadiyah mencoba untuk melakukan reorientasi sosok manusia modern yang islami.[72] Di sisi lain, keputusan-keputusan 'Aisyiyah juga menampakkan cakupan yang lebih luas, termasuk desakan pada Badan Sensor Film untuk mencegah potensi yang merusak nilai-nilai bangsa dan agama. 'Aisyiyah juga merumuskan strategi antisipasi pengaruh aliran ekstremisme yang bertentangan dengan ajaran Islam, pembinaan terhadap wanita tunasusila, pencegahan HIV/AIDS dan TWK. Bahkan, baru pertama kali 'Aisyiyah mendesakkan rekomendasi yang bersifat internasional yang mendorong pemerintah mengambil bagian bagi terwujudnya kemerdekaan dan perdamaian di Palestina, Bosnia, Kenya, Afganistan, dan Kashmir. Namun, beberapa rekomendasi tersebut tidak secara aktual masuk dalam program kerja yang akan dirancang pada periode 1990-1995.[73]

---

[72]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-43, 6-10 Juli 1995 di Banda Aceh", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 442.

[73]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Tanfidz Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke-43, 6-10 Juli 1995*, hlm. 36-37.

Pada muktamar ini tercatat babak baru status 'Aisyiyah yang sebelumnya merupakan organisasi otonom umum menjadi organisasi 'otonom khusus'. Penegasan status otonomi umum dan otonomi khusus terdapat pada bagian enam—dalam buku ini—tentang organisasi otonom dalam perubahan Anggaran dasar Muhammadiyah yang ditetapkan pada muktamar ini.[74] Keterangan lebih rinci terdapat pada Anggaran Rumah Tangga pasal 20 yang menyatakan bahwa organisasi otonom khusus dapat mengelola amal usaha secara mandiri meski tidak secara spesifik mengacu pada status 'Aisyiyah.[75]

Muhammadiyah mulai mengakomodir desakan 'Aisyiyah dan Nasyiatul 'Aisyiyah tentang keterlibatan perempuan dalam kepengurusan pimpinan pusat. Keputusan Tanwir di Denpasar pada 2002 mencatat sejarah baru dengan menyetujui keikutsertaan perempuan dalam pimpinan Muhammadiyah dan lembaga-lembaga permusyawaratan Muhammadiyah, diusulkan agar ketua 'Aisyiyah secara *ex officio* atau salah satu anggota PP A'isyiyah menjadi anggota ketua PP Muhammadiyah.[76]

Persetujuan mengenai keikutsertaan perempuan menjadi agenda Tanwir Mataram pada 2004 meski pada akhirnya terhenti di muktamar ke-45 karena dibatalkan oleh forum muktamar. Pembatalan ini merupakan langkah mundur karena pada muktamar ke-36 1965 telah ada dua perempuan yaitu Baroroh Baried dan Aisyah Bilal yang tercatat sebagai anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 1965-1968.[77] Terdapat beberapa versi tentang alasan pembatalan tersebut yang akan dibahas pada bagian keenam.

---

[74]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44, 8-11 Juli 2000 di Jakarta", dalam *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 490.

[75]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45, 3-8 Juli 2005 di Malang", *Ibid.,* hlm. 581.

[76]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Keikutsertaan Perempuan Dalam Pimpinan dan Permusyawaratan (Konsep Rumusan Dalam ART Muhammadiyah),* Tanwir Muhammadiyah di Makassar, 26-29 Juni 2003, hlm. 2.

[77]*Ibid.,* hlm 177.

Menurut pengamatan Mulkhan, meski persetujuan keterlibatan perempuan disetujui pada Muktamar ke-45 2005, namun ada kelompok yang menolak keterlibatan tersebut dengan dalih yang berbeda. Ia menjelaskan:

> Ada yang bilang: "kan sudah ada 'Aisyiyah?" ada juga yang mengatakan bahwa kepemimpinan itu tanggung jawab laki-laki. Intinya mereka tidak setuju ada perempuan di Muhammadiyah.[78]

Kelompok ini cenderung bersifat tekstualis-konservatif dan mulai melakukan aktivitas *counter-discourse* dengan kelompok progresif. Kelompok ini secara mengejutkan mampu menguasai forum Muktamar ke-45 di Malang pada 2005.[79]

Namun demikian, tampaknya konservatisme ini tidak sepenuhnya anti-perempuan. 'Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah' disahkan yang lebih komprehensif dan responsif terhadap kondisi perempuan dengan ungkapan yang simpatik dan realistis:

> Kondisi perempuan di hampir semua struktur dan sektor kehidupan yang masih tertinggal padahal mereka menempati sekitar 51% dari jumlah penduduk Indonesia, sehingga makin kuat tuntutan-tuntutan untuk memperdayakan kaum perempuan secara lebih berkeadilan dan bermartabat.[80]

Masalah keluarga dijabarkan secara lebih integratif dan seimbang secara gender karena tidak secara spefisik diarahkan pada perempuan. Ungkapan yang digunakan adalah kewajiban setiap anggota Muhammadiyah untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang *sakinah, mawadah wa rahmah* yang dikenal dengan keluarga sakinah. Meski masih bernuansa 'superior' dan implisit, untuk pertama kalinya peran laki-laki diketengahkan dalam fungsi keluarga dengan ungkapan: "keluarga-

---

[78]Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan di Yogyakarta, 18 Februari 2010.

[79]Muktamar ini akan dibahas lebih lanjut pada periode 2000-2010.

[80]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44, 8-11 Juli 2000 di Jakarta", *95 Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 463.

keluarga di lingkungan Muhammadiyah dituntut keteladanannya untuk menunjuk penghormatan dan perlakuannya yang ihsan terhadap anak-anak dan perempuan serta menjauhkan diri dari praktik kekerasan dan menelantarkan kehidupan terhadap anggota keluarga."[81]

9. Periode 2000-2010: Kebangkitan Revivalisme

Periode ini memuat keputusan muktamar ke-45 yang dilaksanakan di Malang sementara muktamar ke-46 2010 sedang dalam persiapan yang akan dilaksanakan pada Juli. Jika muktamar ke-44 dapat dipandang sebagai 'keterbukaan' Muhammadiyah terhadap isu-isu strategis dengan paradigma yang akomodatif kritis, muktamar ke-45 dipandang sebaliknya karena Muhammadiyah menunjukkan kecenderungan lebih konservatif dan tekstualis. Anggapan tersebut bukan saja dilontarkan oleh pihak luar, namun juga disadari oleh pimpinan pusat dan bahkan secara eksplisit tertulis pada keputusan muktamar pada Bagian Tiga tentang konteks Muhammadiyah berikut ini:

> Di samping itu, banyak kalangan menganggap bahwa salafisme Muhammadiyah sekarang ini memiliki kecenderungan konservatif (dalam pemahaman keagamaan) dan fundamentalis (dalam sikap politik). Kecenderungan ini menyebabkan Muhammadiyah tidak lagi responsif terhadap perkembangan pemikiran keislaman yang bersifat aktual dan kontekstual, serta terjebak pada aktivisme yang 'sempit' dalam kancah politik di Indonesia dewasa ini.[82]

Banyak kalangan, termasuk Mulkhan dan Nashir membenarkan adanya sinyalemen di atas. Mulkhan menjelaskan:

> Orang mungkin melihat dari hilangnya nama-nama yang dikategorikan progresif atau liberal seperti Syafi'i Maarif, Amin Abdullah dan Dawam

---

[81]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-44, 8-11 Juli 2000 di Jakarta", hlm. 499-500.

[82]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45, 3-8 Juli 2005 di Malang", *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 536.

> Raharjo dan masuknya orang-orang seperti Muhammad Muqodas, Yunahar Ilyas, Dahlan Rais dan orang-orang yang se-tipe tekstualis di majelis-majelis. Lalu orang menyimpulkan adanya kecenderungan konservatisme Muhammadiyah di muktamar Malang.[83]

Kecenderungan konservatisme tampak dalam muktamar ke-44 yang berisi respons negatif dan pesimistis terhadap demokrasi, liberalisme, sekularisme serta fundamentalisme, radikalisme, dan tradisionalisme.[84]

Muktamar ke-45, 2005 di Malang merupakan puncak dominasi kelompok yang digolongkan tektualis-konservatif. Menguatnya kelompok ini sudah mulai dirasakan pada Tanwir 2002 di Denpasar dan Tanwir 2004 di Mataram tentang polemik keikutsertaan perempuan dalam pimpinan dan permusyawaratan Muhammadiyah. Puncaknya pada muktamar ke-45 yang menganulir keikutsertaan perempuan dalam struktur Muhammadiyah.

Sholeh menjelaskan proses pembatalan keterwakilan perempuan dalam muktamar sebagai berikut:

> Memang agak berbeda ya, antara pengurus di tingkat pusat dengan wilayah apalagi daerah. Kalau saya melihat itu hanya masalah teknis saja. Tetapi banyak utusan dari wilayah yang melihat itu secara normatif sebagai *ikhtilath*. Secara organisatoris mereka juga berpendapat, 'kan sudah ada 'Aisyiyah untuk perempuan mengapa harus juga ada di Muhammadiyah. Jadi beragam ya, pandangannya. Tetapi yang dominan pada waktu itu ya, pembatalan itu.[85]

Demikian pula pembatasan partisipasi perempuan yang tercantum dalam Bagian Tujuh tentang "Perempuan dalam Muhammadiyah yang berbunyi: "Agar keberadaan anggota Muhammadiyah perempuan dalam struktur kepemimpinan organisasi Muhammadiyah hanya sebagai anggota pleno yang secara *ex-officio* diduduki oleh ketua 'Aisyiyah".[86] Sangat ironis

---

[83]Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, 18 Maret 2010.

[84]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45, 3-8 Juli 2005 di Malang", *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 533-534.

[85]Wawancara dengan Rosyad Sholeh, Pengurus Pimpinan Pusat Muhammadiyah, di Yogyakarta, 22 Maret 2010.

bahwa perjuangan terhadap keikutsertaan perempuan dalam pimpinan Muhammadiyah sama sekali tidak disinggung dalam Muktamar 'Aisyiyah, termasuk tanggapan keputusan Muhammadiyah tentang pembatalan di atas yang tidak masuk dalam latar belakang dan pertimbangan 'Aisyiyah. Setidaknya memuat usulan dan tanggapan terhadap upaya perjuangan mereka pada sidang Tanwir Muhammadiyah.[87]

Sikap pasif 'Aisyiyah terhadap masalah kepemimpinan perempuan secara internal tidak menghalangi sikap progresivitasnya pada isu-isu strategis gender eksternal. Untuk pertama kalinya dalam dokumen resmi 'Aisyiyah istilah gender digunakan. Demikian pula masalah perlindungan anak, kekerasan dalam rumah tangga dan *traffciking in women* telah menjadi perhatiannya. Adalah suatu kejanggalan bahwa Pengarusutamaan Gender (PUG) yang telah diputuskan dalam Inpres No. 9. 2000 yang menjadi payung bagi penanganan masalah-masalah di atas justru tidak disinggung sama sekali dalam dokumen tersebut.

C. Gender dalam Doktrin-Doktrin Muhammadiyah

Untuk mendapatkan gambaran secara utuh, doktrin-doktrin gender akan dibahas dari berbagai tuntunan resmi Muhammadiyah. Dalam perkembangannya, Muhammadiyah telah menerbitkan tiga buku tuntunan dan satu draf tuntunan yang dihasilkan dalam musyawarah nasional (munas) Majelis Tarjih 2010.[88] Tuntunan-tuntunan tersebut adalah:

---

[86] *Ibid.,* hlm. 524.

[87] Secara harfiah tanwir adalah pencerahan namun secara organisatoris tanwir dimaksudkan sebagai sidang atau pertemuan tahunan yang membahas berbagai masalah dan keputusan yang akan diajukan pada muktamar yang dilaksanakan setiap lima tahun sekali.

[88] Draf tersebut berjudul 'Fiqh Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah' dalam proses revisi dari berbagai masukan dalam Musyawarah Nasional ke-27 Majelis Tarjih Muhammadiyah menjelang Muktamar ke-46 di Malang pada 1-4 April 2010.

1. *Toentoenan Mentjapai Istri Islam Jang Berarti*: Priayinisasi Santri Kota

Materi buku ini merupakan hasil Kongres Muhammadiyah dan 'Aisyiyah ke-26, 1937 di Yogyakarta. Buku ini diterbitkan dan disahkan pada 1939 oleh 'Aisyiyah setelah mendapat pengesahan dari Majelis Tarjih.[89] Secara fisik buku ini disajikan secara sederhana sebagai buku pedoman. Tema-tema yang ada diberi penjelasan seperlunya dan diberi justifikasi ayat-ayat dan hadis-hadis yang sebagian disebutkan perawinya dan sebagian tidak.

Sesuai dengan judulnya, buku ini memuat sentralitas perempuan ibu sebagai berikut:

> Selalu mengharap-harap dan mengaduh pada kaum ibunja, seraja berkata: "tidaklah bunda dapat melahirkan putera dan puteri jang baik-baik lagi pandai, 'alim, teguh dan tahan udji lahir dan batinnya?". [90]

Sentralitas keibuan ini turut menegaskan perbedaan orientasi yang memunculkan benih-benih perbedaan antara 'Aisyiyah dengan gerakan perempuan independen pada masa itu.[91] Perbedaan tersebut dapat dilihat dari ungkapan bahwa, "Ibu tidak silau kepada gerakan-gerakan lain yang dikatakan lebih tertarik oleh kemadjuan luaran, lalu menundjukkan langkahnja ke sana djuga hingga kalut keadaannja".[92]

Selanjutnya, buku ini menekankan pandangan bahwa laki-laki dan perempuan adalah hamba Allah yang memiliki tugas sebagai khalifah di bumi dan melakukan *fastabiqul khairat* (berlomba-lomba dalam ke-

---

[89]'Aisyiyah menjadi badan otonom dari Muhammadiyah pada 1950, *Pengantar Toentoenan Mentjapai Istri Islam Jang Berarti* (Pusat Pimpinan 'Aisyiyah, Yogyakarta), 1956, hlm. 8.

[90]*Ibid*., hlm. 6.

[91]Atashendartini Koesoema Oetoyo Bahsyah, dalam Susan Blackburn, "Kata Pengantar", *Kongres Perempuan pertama: tinjauan Ulang*, Jakarta: Yayasan Obor-KITLV, 2007, hlm. xiv.

[92]*Ibid*., hlm. 9.

baikan). Tugas kekhalifahan ini pada umumnya dipahami sebagai peran sosial dan publik yang setara antara laki-laki dan perempuan.[93] Kesetaraan tidak berlaku pada masalah keluarga karena perbedaan peran laki-laki dan perempuan adalah perbedaan kodrati. Seperti umumnya doktrin-doktrin perempuan pada kitab-kitab klasik, masalah keluarga lebih menekankan peran instrumental perempuan. Peran tersebut dibedakan menjadi dua, yaitu kewajiban umum yang mencakup ketaatan pada Allah, kewajiban-kewajiban yang disyariatkan Islam, mencari ilmu yang bermanfaat dan mengutamakan tugas-tugas kerumahtanggaan sesuai fitrah dan kodratnya. Sedangkan kewajiban khusus adalah berbakti pada suami, tidak meninggalkan rumah tanpa seizin suami, selalu menyenangkan suami dengan menjaga diri dan penampilan serta mengasuh dan mendidik anak-anak.[94]

Jika dikaitkan dengan konteks sosial pada saat buku tersebut diterbitkan dapat diasumsikan bahwa: *pertama*, laki-laki digambarkan sebagai '*omnipresent*' yang mengatasi wacana. Buku ini lebih merefleksikan sosok perempuan *ndoro* dan *priayi* dengan kategori norma keluarga *owner property* dan *head complement*. Tidak tampak sosok perempuan Kauman yang aktif dan berkontribusi ekonomis, tidak saja pada keluarga namun juga pada pembiayaan Muhammadiyah seperti yang dilakukan oleh Siti Walidah atau lebih dikenal dengan sebutan Nyai Dahlan. Meski tidak sekuat sosok *mbokmase* di Laweyan, perempuan Muhammadiyah bukan perempuan pasif, terdomestikasi dan canggung dengan berbagai aturan *khalwat* dan mahram. Dalam istilah Kuntowijoyo, buku ini disusun

---

[93]Lihat Anggaran Dasar Muhammadiyah yang disahkan pada Muktamar ke-31 1950 yang menyebutkan bahwa anggota Muhammadiyah adalah laki-laki dan perempuan. Pada pasal 6 pengurus besar yang kemudian diganti dengan istilah pimpinan pusat tidak secara spesifik mengharuskan laki-laki sebagai anggotanya. "Keputusan Muktamar ke-31, 21-26 Desember 1950 di Yogyakarta, *95 Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 121.

[94]Pimpinan Pusat Moehammadjijah, 1934, *Toentoenan Mentjapai Istri Jang Berarti* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Moehammadijah, 1956).

dengan ‘tidak sadar konteks’ karena tidak menggambarkan semangat Pembaruan yang dilakukan oleh ‘Aisyiyah pada waktu itu.[95] Cukup mengherankan karena buku tuntunan bernuansa konservatif ini justru terbit setelah ‘Aisyiyah berusia lebih dari 20 yang menunjukkan gerakan sosial yang progresif.

Kedua, adanya kesenjangan antara teks dan konteks yang disebabkan oleh sakralisasi khazanah keislaman secara berlebihan, terutama pada aspek yang terkait dengan perempuan. Buku ini tidak memberikan gambaran Muhammadiyah sebagai gerakan reformis karena kental dengan nuansa fikih klasik. Berbeda dengan pendekatan progresif dalam berbagai aspek sosial, pada masalah perempuan tampak ada keengganan untuk menggeser landasan normatif klasik. Ilyas menjelaskan bahwa boleh jadi sakralisasi teks tersebut dimaksudkan menghindari dosa yang bertumpuk:

> Ketakutan mengubah teks, karena kultur kita mensakralkan teks. Jangan melakukan dosa yang bertumpuk, sudah jelas apa yang dipraktikkan tidak sesuai teks masak teksnya juga akan diubah, itulah yang dianggap dosa yang bertumpuk.[96]

Ketiga, jika dibandingkan dengan buku-buku tentang perempuan dimasanya, baik yang bernuansa Islam maupun yang bercorak budaya Jawa, buku tuntunan ini dapat dikategorikan moderat. Misalnya, kitab *Uqqud al-Lujain fi Huqquq az Zaujain* yang ditulis oleh Imam Nawawi al-Bantani yang lahir di Banten pada abad ke-18. Buku yang memuat relasi suami dan istri lebih banyak menempatkan perempuan pada posisi objek seksual suaminya.[97] Menurut Bisri, banyak kiai pesantren yang tidak

---

[95]Kuntowijoyo, “Arah Pengembangan Organisasi Wanita Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia” ..., hlm. 131.

[96] Wawancara dengan Hamim Ilyas, anggota Majelis Tarjih bidang Fatwa, di UIN Sunan Kalijaga pada 18 Februari 2010.

[97]*Uqud al-Lujain fi Huqquq az-Zaujain* diterjemahkan dan ditelaah kritis oleh Forum Kajian Kitab Kuning (FK3) dan diberi judul *Wajah Baru Relasi Suami-Istri; Telaah Kitab ‘Uqud al-Lujjayn* (Yogyakarta: FK3 dan LKiS, 2001.

begitu *sreg* (nyaman) dengan buku ini meski ditulis oleh seorang ulama yang sangat dihormati. Oleh sebab itu, buku ini tidak menjadi buku utama melainkan buku suplemen yang dibaca untuk *pasanan* (masa puasa) di Ramadan, khususnya bagi santri putri.[98] Buku ini juga lebih moderat jika dibandingkan dengan ajaran-ajaran Jawa tentang perempuan submisif dalam Serat Condrorini, Serat Piwulang Istri dan yang sejenisnya.[99]

2. *Adabul Mar'ah fil Islam:* Respons Kebijakan Peran Ganda Wanita

Selama 40 sejak diterbitkan pada 1934, buku *Toentoenan Mentjapai Istri Islam Jang Berarti* menjadi landasan normatif tentang gender sampai buku kedua diterbitkan pada 1975. Apabila dilihat dari terbit, buku tuntunan ini muncul seiring dengan makin meningkatnya partisipasi publik dalam proses modernisasi yang dicanangkan Orde Baru. Secara politis, 1975 adalah "dekade perempuan" yang dideklarasikan oleh PBB dengan mendorong partisipasi publik perempuan dalam pembangunan.[100]

Buku ini disusun tidak terlalu sistematis. Bab pertama memuat tentang pergaulan di dalam rumah tangga yang bersifat normatif yang diadopsi dari buku pertama. Sedangkan aspek sosial atau disebut pergaulan masyarakat lebih bersifat teknis yang dimulai dari pergaulan masa sekolah berisi akhlak dalam Islam. Sedangkan Bab 2 sampai Bab 9 disusun secara tematis mencakup masalah berpakaian menurut Islam, arak-arakan, pawai dan demonstrasi, wanita dan kesenian, wanita dan ilmu pengetahuan, wanita dan jihad, wanita Islam dalam politik.[101] Rupanya tema-

---

[98]Mustofa Bisri, "Ini 'Uqud al-Lujjayn Baru-Ini Baru Uqud al-Lujjayn; Kata pengantar", *Ibid.*, hlm. ix.

[99]Sri Huhanjati, *Perempuan dan Seksualitas*..., hlm. 49.

[100]Mely G. Tan,"Wanita Indonesia: Menuju Cakrawala Baru?", dalam *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma*, Liza Hadiz (ed.) (Jakarta: LP3ES, 2004), hlm. 7.

[101]Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah Fil Islam* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1972).

tema tersebut merupakan kompilasi dari rubrik Majelis Tarjih yang dimuat dalam Suara Muhammadiyah sejak 1929 sampai 1974.[102]

Wacana pembuka buku ini menegaskan perbedaan fisik dan psikis laki-laki dan perempuan secara oposisi biner seperti kuat dan lemah, halus dan kasar, teliti dan tegas agar saling melengkapi. Pada masalah pergaulan dalam rumah tangga, buku ini masih mengadopsi buku pertama yang menekankan kewajiban utama istri untuk taat, patuh dan hormat pada suami tanpa ada tuntunan sebaliknya bahwa suami juga harus menghormati istrinya. Istri juga wajib berbakti pada mertua melebihi bakti pada suami'.[103] Pada aspek pergaulan masyarakat dapat dikatakan seimbang antara laki-laki dan perempuan kecuali penekanan pada masalah busana perempuan yang diharuskan menutup aurat meski masih boleh mengikuti mode dan model yang aktual. Kaum wanita dianjurkan tidak menggunakan perhiasan, berhias dan memakai wewangian yang berlebihan karena dapat menimbulkan fitnah dan dosa.[104]

Bab berikutnya memuat tuntunan tentang wanita dan ilmu pengetahuan, dengan pandangan positif seperti kewajiban laki-laki dan perempuan mencari ilmu dan berjihad demi kebaikan dan perannya sebagai khalifah di muka bumi. Berjihad yang dimaksudkan adalah berdakwah dan bertabligh membela kepentingan Islam dengan tenaga, pikiran, harta, dan benda.[105] Pandangan yang sangat progresif juga tampak pada kebolehan perempuan bekerja di luar rumah sebagai hakim, direktur, lurah, camat, menteri, walikota, bupati sebagai bagian dari khalifah di muka bumi.[106]

---

[102]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1974).

[103]*Ibid.,* hlm. 7-15.

[104]*Ibid.,* hlm. 36-37.

[105]Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah Fil Islam*….., hlm. 42.

[106]*Ibid.,* hlm. 46-51.

Pandangan ini berbeda dengan kitab-kitab Fiqh klasik yang melarang perempuan menjadi pemimpin yang didasarkan pada ayat al-Qur'an surat an-*'arrijalu qowwamu-na 'ala an-nisa'* dan hadis Abu Bakrah bahwa: "tidak akan beruntung golongan orang yang menyerahkan kekuasaan pada seorang perempuan". Pada umumnya ayat itu dipahami bahwa laki-laki adalah pemimpin kaum perempuan. Namun Majelis Tarjih tidak memaknai *'qawwamu-na* dengan pengertian laki-laki sebagai pemimpin kaum perempuan melainkan laki-laki (suami) sebagai penegak atau penanggung jawab urusan perempuan. Mengenai hadis Abu Bakrah yang digunakan sebagai landasan teologis, Majelis Tarjih memutuskan bahwa dari keseluruhan narasinya menunjukkan 'ungkapan sementara' pada masa itu atau dikategorikan sebagai hadis kondisional.[107] Yang tidak dibahas dalam bab ini adalah perempuan menjadi kepala negara. Menurut Anwar, ketua Majelis Tarjih 2005-2010 masalah presiden perempuan masih '*mauquf*' (ditangguhkan):

> Masalah perempuan menjadi presiden masih *maukuf* atau ditangguhkan karena ada beberapa orang yang belum setuju.Tetapi keputusan tarjih harus bulat tidak boleh voting, harus semua setuju. Jika ada satu orang saja yang tidak setuju maka harus '*maukuf*' atau ditangguhkan keputusannya.[108]

Keputusan tentang presiden atau kepala negara perempuan baru diputuskan secara bulat pada Musyawarah Nasional Majelis Tarjih 2010 di Malang sebagai persiapan Muktamar 1 abad pada 2010. Keputusan ini merupakan langkah besar Muhammadiyah memasuki milenium kedua.

Meski buku kedua dimaksudkan untuk menyempurnakan buku sebelumnya, namun basis ideologi gendernya belum bergeser secara

---

[107]Syamsul Anwar, "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam: Menggali Perspektif Syar'i dalam Tarjih Muhammadiyah", dalam Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Wacana Fiqih Perempuan Dalam Perspektif Muhammadiyah* (Yogyakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan Universitas Muhammadiyah Prof. Dr. Hamka, 2005), hlm. 51.

[108]Wawancara dengan Syamsul Anwar, ketua Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2005-2010 di Yogyakarta, 26 Maret 2010.

substantif menuju kesetaraan gender. Profesi-profesi modern di atas hanya sebatas perluasan dari peran ekonomis dan sosial perempuan di masa lalu. Oleh sebab itu, perluasan peran perempuan tidak secara signifikan mengubah status perempuan dalam ideologi gender *senior-junior partnership*. Kondisi ini sesuai dengan telaah Syahrir bahwa meningkatnya partisipasi publik perempuan belum sepenuhnya meningkatkan status sosialnya. Pergeseran peran publik yang masih terbatas pada masalah kodrati tanpa diikuti oleh perubahan pola relasi pada ranah domestik. Akibatnya, perempuan justru harus menanggung 'beban ganda'.[109]

3. *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah*: Hegemoni Rezim Gender Orde Baru

Buku *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* disusun dan diterbitkan pada 1989 oleh 'Aisyiyah sebagai suplemen buku sebelumnya.[110] Jika diasumsikan bahwa perubahan berjalan secara linier seharusnya buku ini lebih mendekatkan Muhammadiyah pada wacana kesetaraan gender kontemporer. Namun pada kenyataannya, buku ini justru menunjukkan kemunduran (*setback*) dari buku sebelumnya. Kemunduran tersebut dapat diamati pada: *pertama,* kecenderungan dari publikisasi ke domestifikasi. Buku *Adabul mar'ah fil Islam* lebih memberi spirit 'publikisasi' perempuan dari domestifikasi buku sebelumnya. Sebaliknya, buku *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* justru mendomestifikasi perempuan yang telah ter'publikisasi' dari buku sebelumnya. Alih-alih menyelesaikan masalah beban-ganda dengan mengatur pola relasi suami-istri yang mencerminkan kemitrasetaraan, buku ini justru menafikan peran publik perempuan.

Tidak berlebihan jika buku ini dimaksudkan sebagai justifikasi teologis dari ideologi gender Orde Baru dengan Panca Tugas Wanita

[109]Kartini Syahrir, "Wanita: Beberapa Catatan Antropologis" dalam Liza Hadi (ed,), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*….., hlm. 80.

dalam GBHN 1984 yang instrumental menggambarkan perempuan sebagai:

a. pendamping suami yang setia.
b. pendidik generasi penerus bangsa.
c. pelaksana tugas-tugas rumah tangga.
d. pencari nafkah tambahan.
e. anggota masyarakat. [111]

Demikian pula ilustrasi-ilustrasi di dalamnya yang menggambarkan norma keluarga kecil versi Orde Baru, terdiri dari suami-istri dengan dua anak, laki-laki dan perempuan yang sehat dan terawat. Sentralitas peran perempuan sebagai ibu rumah tangga merupakan bentuk depolitisasi perempuan yang mendapatkan kritik dari Liza Hadiz, Saparinah Sadli, Kartini Syahrir, Julia Suryakusuma, Maria Pakpahan, Mely G. Tan yang mengamati dampak ambivalensi ideologi gender Orde Baru terhadap perempuan dalam pembangunan.[112]

Dari segi istilah yang digunakan, buku ini tampak lebih netral gender. Laki-laki dihadirkan secara fisik dan visual dalam pembahasan hak dan kewajiban sebagai suami dan ayah.[113] Namun jika dicermati lebih saksama, laki-laki tetap diposisikan secara superior atas perempuan. Posisi asimetris ini tampak pada status laki-laki dalam pengambilan keputusan dan kewajiban dalam keluarga. Suami hanya memiliki dua kewajiban terhadap istri dengan uraian setengah halaman.[114] Bandingkan dengan kewajiban istri terhadap suami yang mencapai enam bagian dalam empat halaman uraian.[115]

---

[110]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, 1989), hlm. ii.

[111]Lihat Norma Sullivan, "Gender and Politics In Indonesia", dalam Maila Steven (ed), *Why Gender Matters in Southeast Asian Politics*….., hlm. 63.

[112]Tulisan mereka terdapat dalam buku Liza Hadiz, *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*…...

[113]*Ibid.*, hlm. 47.

[114]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah*….., hlm. 16.

[115]*Ibid.*, hlm. 17-22.

Kewajiban suami bersifat superior seperti menjadi pemimpin keluarga dan mencari nafkah utama, sedangkan peran-peran istri lebih subordinat, karikatif, dan instrumental. Seperti mengulang buku pertama yang menekankan kepatuhan istri tanpa timbal balik kewajiban suami.[116] Peran instrumental perempuan diilustrasikan sebagai berikut:

> Mengatur rumah tangga, bersolek, dan berhias untuk suaminya, mengasuh dan mendidik anak merupakan 'perangkat lunak' yang harus dimiliki oleh istri.
>
> Menjadikan rumah tangga sebagai tempat istirahat yang nyaman, penginapan yang indah, rumah makan yang lezat, dan tempat pendidikan yang utama.
>
> Bersolek dan berhias hanya dilakukan untuk kepentingan suaminya.[117]

Tuntutan berlaku sopan, hormat dan menghargai, menghibur dan menolong bahkan meminta maaf tidak ditujukan pada suami terhadap istrinya. Jika dirujukkan pada hadis Rasulullah, sesungguhnya kewajiban tersebut berlaku pada suami dan istri. Bahkan, Rasulullah lebih mendahulukan kewajiban pada dirinya daripada kepada istrinya seperti dalam hadis: "aku ingin berdandan sebagaimana istriku menginginkannya dan aku ingin istriku berdandan seperti yang kuinginkan".[118] Masih banyak teladan dari Rasulullah yang sesungguhnya lebih mencerminkan kemitraan yang tidak digunakan dalam menyusun buku tuntunan ini.

Kuntowijoyo menengarai bias eliteis kelas menengah (priayi) kota dalam penyusunan buku ini dengan gambaran karier suami/ayah yang mapan, seorang ibu rumah tangga berkecukupan yang tidak perlu bekerja. Keluarga ini memiliki mushala, kamar anak-anak yang terpisah.[119] Ia mengkritik bahwa, "Apakah memang Muhammadiyah sungguh-sungguh tahu akan basis sosialnya—termasuk mobilitas vertikal dan

---

[116] *Ibid.*, hlm. 18.

[117] *Ibid.*, hlm. 19.

[118] Masdar Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 119.

[119] Kuntowijoyo, *Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam*….., hlm. 133.

horizontal anggotanya".[120] Pada kenyataannya, sebagian besar perempuan Muhammadiyah dan anggota 'Aisyiyah adalah perempuan aktif, baik sebagai guru, pegawai, pedagang atau wiraswasta lainnya. Lebih lanjut dikatakan bahwa Muhammadiyah seperti 'tidak sadar konteks' dalam menyusun buku ini.[121]

4. *Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan:* Dari Domestik Menuju Isu Strategis

Berbeda dengan ketiga buku di atas yang bernuansa ajaran-ajaran normatif, buku ini disusun secara lebih diskursif dengan beberapa perdebatan di dalamnya. Buku ini dapat dikatakan sebagai langkah awal Muhammadiyah menuju gerakan isu strategis gender seperti kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang asing di kalangan Muhammadiyah. Buku ini dimaksudkan untuk merentas kesenjangan antara pemahaman pemuka agama dan para pendamping kasus kekerasan dalam rumah tangga, demikian pula buku ini mengungkap pengalaman hidup perempuan yang tidak tercakup dalam tafsir-tafsir keagamaan klasik karena dominasi perspektif laki-laki. Oleh sebab itu, buku ini mendorong dialog intensif guna mengubah paradigma penafsiran guna mengakomodir pengalaman hidup perempuan serta memunculkan teologi baru tentang tubuh perempuan, konsep kodrat, kesucian, perempuan sebagai anak, istri, kepala rumah tangga dan aspek lainnya. 'Aisyiyah merespons secara saksama isu kekerasan terhadap perempuan sebagai bentuk ketidakadilan yang tidak dibenarkan oleh Islam [122]

---

[120]*Ibid*.

[121]Lihat Bab 2 halaman 53 tentang pendapat Hidayat Gunadi dan Deni Muliya Barus, "Jatuh Bangun Gairah Bisnis Kauman", *Gatra*, 2006, hlm. 15-16.

[122]Neng Dara Affi'ah, "Meneruskan Ulang Keadilan: Mendengar Suara Perempuan Korban Sebagai Basis Teologi" dalam penutup buku, Pimpinan Pusat 'Aisyiyah dan Komnas perempuan, *Memecah Kebisuan*….., hlm. 173.

Siti Chamamah menegaskan bahwa 'Aisyiyah memiliki komitmen terhadap tiga hal yaitu: perlunya pengembangan tafsir agama, advokasi, dan perlindungan hukum untuk menghadapi kekerasan.[123] Aspek ini menjadikannya lebih komprehensif jika dibandingkan buku-buku yang pernah diterbitkan oleh 'Aisyiyah, tidak hanya masalah keadilan gender sebagai isu moralitas publik tetapi mencakup isu kontroversial tentang perkosaan terhadap istri. Meski tidak dijabarkan secara eksplisit, 'Aisyiyah menerima bahwa pemaksaan hubungan dan pemaksaan selera seksual suami terhadap istri dipandang sebagai bentuk perkosaan.[124].

Pergeseran menuju isu-isu strategis ini semakin kuat dengan bergabungnya 'Aisyiyah secara intensif dalam program-program Komisi Nasional Perempuan (Komnas Perempuan) dan keterlibatannya dengan isu strategis lain seperti isu perdagangan perempuan, kesehatan reproduksi dan HIV/AIDS. Keterlibatan dalam isu-isu strategis tersebut diindikasikan dari beberapa buku panduan seperti kesehatan reproduksi perempuan, pencegahan dan penanggulangan HIV/AIDS yang diterbitkan oleh Majelis Kesehatan dan Lingkungan Hidup 'Aisyiyah pada 2007.[125] Keterlibatan mampu menggeser asumsi Rahayu tentang 'Aisyiyah yang dikategorikan sebagai organisasi istri seperti KOWANI, Badan Koordinator Organisasi Wanita (BKOW) dan organisasi keistrian lainnya.[126] Menurut Siti Chamamah, 'Aisyiyah semakin berjarak dengan organisasi tersebut sejak masa reformasi karena dominasi organisasi keistrian seperti Dharma Wanita, Dharma Pertiwi dan organisasi sejenis

---

[123]Siti Chamamah Suratno, 'Kata Sambutan Ketua Umum Pimpinan Pusat 'Aisyiyah', *Ibid.* hlm. 15.

[124]*Ibid.,* hlm. 77.

[125]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Panduan Program Penguatan Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Majelis Kesehatan dan Lingkungan Hidup, 2007).

[126]Ruth Indiyah Rahayu, "Politik Gender Orde Baru: Tinjauan Organisasi Sejak 1980-an" dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*….., hlm. 440-441.

yang dianggap sudah tidak sejalan dengan arah gerakan organisasi perempuan kontemporer.[127]

5. *Fiqh Perempuan Perspektif Muhammadiyah*: Melintas Zaman Kesetaraan

Buku keempat ini sedang dalam proses revisi pasca musyawarah nasional Majelis Tarjih menjelang Muktamar Muhammadiyah ke-46, 2010. Tema buku ini masih menjadi perdebatan apakah menggunakan istilah fiqh (fikih) atau tuntunan? Sebagian besar peserta cenderung memilih tuntunan karena lebih sesuai dengan karakter Muhammadiyah sebagai organisasi modern yang tidak bermadzhab Fiqh. Para peserta perempuan mengusulkan tema yang lebih mencakup laki-laki dan perempuan dengan judul relasi laki-laki dan perempuan dalam pandangan Muhammadiyah. Judul relasi gender dalam Muhammadiyah ditolak karena mempertimbangkan perdebatan yang tidak substantif jika kata gender digunakan.[128]

Secara umum, buku ini menggambarkan pergeseran peran instrumental dari Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah yang banyak mendapatkan kritik dari kalangan generasi muda menuju penguatan peran yang lebih substantif dan setara. Meski judul buku ini terkesan konservatif seperti halnya buku *adabul mar'ah fil Islam* namun secara keseluruhan mencerminkan pandangan yang progresif. Dalam draf buku ini dibahas beberapa masalah yang selama seratus tahun tidak terbahaskan seperti

---

[127]Pandangan tersebut disampaikan Siti Chamamah pada acara pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat 'Aisyiyah dengan tema Keputusan MUI tentang Infotainment' di kantor Pimpinan Pusat 'Aisyiyah di Yogyakarta pada 20 Agustus 2010.

[128]Majelis Tarjih PP Muhammadiyah, *Draft Materi Fiqh Perempuan Dalam Perspektif Muhammadiyah*, dibahas dalam Musyawarah Nasional Majelis Tarjih ke-27 di Malang, 1-4 April 2010. Lebih rinci mengenai hal di atas, lihat bagian enam dalam buku ini.

imam shalat, penetapan presiden perempuan, poligami, pencatatan perkawinan dan usia nikah.

Masalah imam shalat perempuan bagi jama'ah laki-laki merupakan isu paling serius dan menimbulkan perdebatan sangat tajam antara kelompok yang melarang dan yang membolehkannya. Perdebatan tersebut berakhir dengan kompromi dari kedua kelompok di atas dengan rumusan keputusan yang disepakati yaitu 'hukum umum imam shalat adalah laki-laki. Dalam keadaan tertentu perempuan boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki dewasa'.[129] Di samping itu, musyawarah ini juga menetapkan kebolehan perempuan sebagai presiden yang telah seratus berstatus *mauquf* (ditangguhkan). Hampir semua peserta menyetujui kecuali dua utusan dari wilayah Sumatera Barat dan Wilayah Sulawesi Selatan yang menyatakan keberatan. Namun, pada akhirnya mereka dapat menerima setelah mendengarkan argumentasi dari beberapa peserta lain, termasuk ketua Majelis Tarjih.[130] Masalah lain yang cukup fenomenal adalah keputusan mengenai poligami yang meski tidak dilarang, namun Muhammadiyah secara resmi menyatakan menganut norma keluarga monogami yang dipandang lebih mampu menciptakan keluarga sakinah. Ilyas menegaskan bahwa Muhammadiyah, terutama pengurus dari pimpinan pusat sampai tingkat ranting harus memberikan teladan untuk tidak berpoligami. Ia berpendapat bahwa Muhammadiyah dapat saja membuat peraturan bahwa pengurus yang berpoligami harus berhenti, namun ia merekomendasi masalah ini perlu dikaji dalam forum yang lebih luas.[131]

Usia nikah juga menjadi keputusan krusial yang menandai langkah maju Muhammadiyah yang menetapkannya pada usia 18 yang disesuaikan dengan Undang-Undang perlindungan Anak di Indonesia. Demikian

---

[129]*Ibid*.

[130]Observasi partisipatif Musyawah Nasional Majelis Tarjih PP Muhammadiyah ke-27 di Malang, 1-4 April 2010.

[131]Komentar Yunahar Ilyas, Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 2005-2010 dalam musyawarah yang sama.

pula sikap Muhammadiyah terhadap pencatatan nikah yang dimasukkan dalam syarat sahnya perkawinan secara kumulatif.[132]

Aspek krusial yang terlewatkan dalam pembahasan tersebut adalah masalah relasi gender dalam keluarga yang selama ini menjadi legitimasi rezim gender *senior-junior partnership* di Muhammadiyah. Bertahannya pola relasi ini juga berdampak pula pada posisi karier istri yang masih diikat dengan berbagai persyaratan seperti kepantasan perempuan berkarier dan bertujuan membantu suami memenuhi kebutuhan keluarga.[133] Menurut Gunawan ada dua hal yang menjadikan masalah ini terlewatkan untuk dibahas yaitu: *pertama*, kendala waktu yang terfokus pada masalah iman shalat sehingga masalah-masalah lain tidak mendapatkan waktu. *Kedua*, forum sangat terfokus pada masalah yang sangat sensitif, yaitu perempuan menjadi imam shalat dan presiden.[134]

Terlewatnya pembatasan pola relasi keluarga ini dapat dijelaskan sebagai aspek yang 'tidak diprioritaskan' yang menurut Berger dan Abercrombie merupakan bentuk dari kesadaran atau dalam bahasa Denzau dan North disebut bagian dari bentuk mentalitas (mental-model).[135] Keterlewatan ini dapat diindikasikan sebagai kesadaran kolektif yang memandang masalah relasi *senior-junior partnership* sebagai suatu norma autentik dalam Muhammadiyah. Namun Gunawan menegaskan bahwa keterlewatan ini merupakan masalah teknis semata dan akan direvisi dalam sidang rutin Majelis Tarjih yang telah diagendakan pada 2011. Ia menjelaskan:

> Memang perlu disesuaikan dengan keputusan imam shalat yang selama ini menjadi landasan relasi keluarga yang asimetris. Kita akan coba ubah

---

[132]Tiem perumus *Fiqh Perempuan Dalam Perspektif Muhammadiyah* dalam musyawarah yang sama.

[133]Wawancara dengan Wawan Gunawan, ketua Devisi keluarga Majelis Tarjih PP Muhammadiyah di Yogyakarta, 20 April 2011.

[134]*Ibid*.

[135]Arthur T. Denzau dan Douglass C. North, *Shared Mental-model: Ideologi and Institutions*….., hlm. 2.

melalui forum rutin Majelis Tarjih. 'Aisyiyah juga sudah mencoba mengubah pola relasi tersebut menjadi lebih bersifat kemitrasetaraan ketika membahas rekomendasi Hukum Material tentang Perkawinan.[136]

Keinginan menggeser pola relasi keluarga yang lebih setara sudah mulai dibahas di kalangan elite 'Aisyiyah, tetapi belum sepenuhnya terakomodir secara sistematis dalam modul pelatihan Keluarga Sakinah yang diterbitkan menjelang muktamar 2010. Aspek yang ditekankan lebih pada masalah teknik komunikasi efektif antara suami dan istri, bukan pada perubahan substansinya. Topik baru yang ditambahkan adalah masalah seksualitas dalam keluarga. Upaya tersebut sudah cukup maju meskipun belum sepenuhnya dapat menepis subordinasi istri sebagai istri. Dikatakan bahwa 'pria membutuhkan seks, wanita membutuhkan kemesraan yang merupakan prasyarat kepuasan pria. Setelah ditelusuri lebih lanjut ternyata ungkapan tersebut bersumber dari makalah narasumber yang dipandang ahli psikologi keluarga namun bukan anggota 'Aisyiyah. Buku rujukan yang digunakan adalah buku populer yang kurang ilmiah.[137] Modul ini tampak dipersiapkan tergesa-gesa guna mencapai target muktamar sebagaimana diakui oleh Qibtiyah bahwa buku ini perlu penyempurnaan lebih lanjut.[138]

D. Refleksi Teoretis

Pembahasan dalam bagian ini memunculkan refleksi sebagai berikut:

Pertama, bahwa ideologi gender yang tercakup dalam Anggaran Dasar, keputusan muktamar dan doktrin-doktrin lainnya membentuk

---

[136]Wawancara dengan Wawan Gunawan, 4 Februari 2010.

[137]Salah satu buku rujukan dalam modul ini adalah *Mars and Venus in the Bedroom* yang telah banyak dikritik oleh kalangan feminis sebagai bentuk subordinasi perempuan. Majelis Tabligh PP 'Aisyiyah, *Modul Pelatihan Keluarga Sakinah: membangun Pola Komunikasi yang Efektif dalam Keluarga* (Yogyakarta, PP 'Aisyiyah, 2010), hlm. 90.

[138]Wawancara dengan Alimatul Qibtiyah di Yogyakarta, 19 Mei 2010.

rezim gender formal Muhammadiyah. Menurut Koehane, sumber-sumber di atas sebagai persyaratan material suatu rezim. Pola relasi *senior-junior partnership* komunitas Kauman menjadi acuan ideologi gender Muhammadiyah yang terefleksi dalam sumber-sumber itu. Pola relasi tersebut tetap bertahan dalam tarikan pendukung ideologi gender priayi yang bernuansa *head complement* dan ideologi gender modern yang bersifat *equal partnership*. Dinamika ini memunculkan *dual reality* di mana pada realitas normatif ideologi gender Muhammadiyah merefleksikan pandangan priayi *head complement* sedangkan pada realitas praksis merefleksikan *senior-junior partnership*. Jika ditelaah dari doktrin-doktrin yang tertulis, mengesankan ideologi gender konservatif. Namun jika dilihat dari perkembangan wacana dan perilaku warga Muhammadiyah akan lebih menggambarkan ideologi gender progresif. Namun fakta tersebut belum merefleksikan kesetaraan gender yang dihendaki kalangan feminis. Progresivitas tersebut belum mampu menggeser bias priayi sebagai *'mental-model'* Muhammadiyah. Perdebatan tentang kepala keluarga dan imam shalat mengisyaratkan kecenderungan itu.

Kedua, terhentinya ideologi gender Muhammadiyah pada pola relasi *senior-junior partnership* disebabkan tidak bergesernya realitas normatif tentang kepemimpinan yang disandarkan pada superioritas imam shalat laki-laki atas perempuan dan tidak sebaliknya. Namun, secara sosiologis dapat dijelaskan bahwa bertahannya ideologi tersebut karena kuatnya *mental-model* komunitas Kauman sebagai priayi-santri dalam struktur dasar Muhammadiyah. Bertahannya ideologi tersebut selama seratus membuktikan terjadinya proses priayinisasi yang kuat sehingga anggota Muhammadiyah yang berasal dari varian Jawa lain atau budaya lain seperti Minangkabau yang bersifat matrilineal terserap dalam ideologi tersebut. Apakah pembolehan imam shalat perempuan bagi laki-laki, meski terbatas sifatnya, pada Musyawarah Nasional Majelis Tarjih 2010 akan mampu menggeser rezim gender *senior-junior partnership* menjadi *equal partnership*? Dibutuhkan penelitian lanjut untuk menemukan jawabannya.

Ketiga, meski bukan organisasi politis, dinamika ideologisasi gender Muhammadiyah sangat terpengaruh oleh pergeseran sosio-politik dan ekonomi di Indonesia, sejak masa kolonial, Jepang serta pasca kemerdekaan. Sebagaimana ditemukan pada bagian satu, pola hubungan Muhammadiyah dengan pemerintah mengalami pasang surut namun tidak pernah menimbulkan konfrontasi terbuka. Kebersesuaian kultural antara Muhammadiyah dan arus utama politik Indonesia mampu menjadi media konsiliatif bagi keduanya. Gender merupakan aspek signifikan bagi proses rekonsiliasi tersebut seperti tercermin dalam akomodasi ideologi gender Orde Baru dan pengarusutamaan gender pada masa reformasi.

Keempat, rezim gender Muhammadiyah bersifat kontestatif antara emansipatif dan restriktif. Aspek emansipatif sangat menonjol pada awal berdirinya Muhammadiyah yang mengadopsi konsep emansipasi kolonial yang dijustifikasi dengan ajaran-ajaran Islam yang relevan melalui pendekatan rasional-modernis. Di samping sistem pendidikan yang memicu ketegangan dengan kelompok Islam konservatif, isu perempuan juga menimbulkan gejolak sosial di masanya, misalnya, kebolehan perempuan mengajar kaum laki-laki, perempuan bepergian tanpa mahram dan pendirian *langgar esteri* yang memberi otonomi spiritual bagi perempuan dan aktivitas sosial yang seimbang. Keputusan Majelis Tarjih 2010 dapat dipandang sebagai proses emansipasi perempuan Muhammadiyah melintasi milenium kedua. Sebaliknya, rezim itu juga memunculkan beberapa restriksi dan larangan seperti batasan aurat, segregasi pendidikan, dan arak-arakan meski tidak secara konsisten dilaksanakan. ❒

BAGIAN LIMA

INSTITUSIONALISASI GENDER DALAM MUHAMMADIYAH

Bagian ini membahas proses institusionalisasi ideologi gender dalam struktur organisasi atau lazim disebut Persyarikatan Muhammadiyah yang disebut Denzau dan North sebagai *'rule of game'* dari rezim yang mengandung aturan-aturan formal dan informal dan tindakan-tindakan relasi interpersonal.[1] Proses institusionalisasi ini merupakan bentuk pendekatan kognitif terhadap rezim gender sebagai manifestasi eksternal mentalitas bersama (*shared framework of a mental model*) yang dapat diamati. Institusionalisasi dalam perspektif ini lebih luas cakupannya dari organisasi yang dimaknai sebagai sekumpulan orang yang bekerja sama menuju tujuan yang sama.[2] Institusionalisasi juga mencakup dinamika diskursif yang memungkinkan pergeseran norma dan ideologi organisasi tersebut. Pembahasan institusionalisai gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah mencakup aspek-aspek sebagai berikut:

A. Gender dalam Persyarikatan

Muhammadiyah merupakan organisasi dengan struktur kompleks, yaitu struktur horizontal dan vertikal. Struktural vertikal berupa garis kebijakan berjenjang mulai dari pusat, wilayah, daerah, cabang, dan ranting di Indonesia dan negara lain seperti Malaysia, Mesir, dan

---

[1]Lihat bab pertama tentang Arthur Denzau dan Douglas C. North, "Shared Mental Models: Ideologies and Institutions" …., hlm. 1-2.

[2]*Ibid.*

Thailand. Sementara struktur horizontal terdiri dari organisasi patron yaitu Muhammadiyah dengan organisasi otonom (ortom) di bawahnya yaitu 'Aisyiyah, Pemuda Muhammadiyah (PM), Nasyiatul 'Aisyiyah (NA), Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM), Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Hisbul Wathon (HW) dan Pencak Silat Tapak Suci (PSTS). Pada masing-masing organisasi terdapat bagian-bagian yang disebut majelis yang keberadaannya disesuaikan dengan kebutuhan organisasi tersebut. Di samping ortom, Muhammadiyah memiliki lembaga lain yang disebut biro yang keberadaannya hanya ada di Pimpinan Pusat (PP) Muhammadiyah dan amal usaha (AU) yang pengelolaannya berada pada otoritas Pimpinan Muhammadiyah dari mulai Pimpinan Pusat (PP), Pimpinan Wilayah (PW) dan Pimpinan daerah (PD). Dalam perkembangannya otoritas pengelolaan amal usaha secara terbatas diberikan pada 'Aisyiyah.[3]

Dalam Persyarikatan terdapat dua kategori ortom, biasa dan khusus. Ortom umum adalah organisasi yang tidak seluruhnya anggota Muhammadiyah karena belum mencapai usia tujuh belas tahun. Ortom ini tidak diberi hak mengelola amal usaha. Sedangkan ortom khusus adalah organisasi yang seluruh anggotanya telah disahkan sebagai anggota Muhammadiyah serta diberi wewenang menyelenggarakan amal usaha.[4]

Dari aspek keanggotaan, anggaran dasar mencerminkan keanggotaan inklusif gender yang menegaskan bahwa keanggotaan Muhammadiyah terdiri dari laki-laki dan perempuan yang menyetujui maksud dan tujuan Persyarikatan dan bersedia melaksanakan usaha-usaha Muhammadiyah.[5] Struktur Persyarikatan ini terbentuk dalam dua aspek sebagai berikut:

---

[3]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 tentang Anggaran Dasar Muhammadiyah", *95 tahun Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 561-571.

[4]*Ibid*, hlm. 581.

[5]*Ibid*, hlm. 573.

1. Hierarki Gender dan Usia

Keanggotaan di atas ditentukan oleh dua aspek fundamental terkait usia dan gender. Aspek Usia menentukan status organisasi seperti ortom umum dan ortom khusus sedangkan aspek gender menentukan ruang organisasi. Beberapa ortom dibentuk berdasarkan segregasi gender permanen seperti Muhammadiyah dan 'Aisyiyah, NA, dan PM. Sedangkan pada IPM dan IMM gender merupakan pembeda yang bersifat relatif dan keberadaan ranah perempuan menyatu dalam ortom tersebut, misalnya Ikatan Pelajar Muhammadiyah Putri (IPMAWATI) dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMMAWATI).

Gender dan usia membentuk struktur sentralistik, segregatif, dan hierarkis yang dipandang sebagai aspek natural meski sebenarnya merupakan manifestasi *mental-model* yang bersifat intersubjektif. Richard Fardon menjelaskan bahwa intersubjektivitas merupakan rangkaian relasi kuasa yang muncul dari sistem pengetahuan dalam konsep Mannheim, Peter Berger, dan Thomas Luckman.[6] Segregasi dan hierarki tersebut terkait dengan apa yang disebut oleh A. Giddens sebagai alokasi otoritas.[7] Apakah otoritas ini dikaitkan dengan alat-alat produksi (*means of production*) dalam konsep Karl Marx atau didasarkan ada kehormatan (*social estimation of honor*) dalam pandangan Max Weber, bagi Daphine Spain, relasi sosial tetap saja menciptakan hierarki status gender karena didistribusikan secara tidak merata pada suatu kolektivitas.[8]

Tampaknya, segregasi dan hierarki gender di Muhammadiyah tidak ditentukan oleh kedua faktor di atas, namun lebih ditentukan oleh faktor usia yang paralel dengan ideologi keluarga Muhammadiyah yang ber-

---

[6]Richard Fardon (ed.), *Power and Knowledge: Antropological and Sociological Approaches* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985), hlm.7.

[7]Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (London: McMillan Press, 1979), hlm. 97.

[8]Daphine Spain, *Gendered Space* (USA: The University of North Caroline Press, 1992), hlm. 16.

sifat *senior-junior partnership*. Justifikasi dari tesis di atas adalah proses penggabungan organisasi perempuan independen Sopo Tresno dalam struktur Persyarikatan Muhammadiyah. Sebelum menjadi Persyarikatan, Muhammadiyah yang berdiri pada 1912 merupakan wadah aktivitas Ahmad Dahlan dan murid-muridnya yang berjenis kelamin laki-laki sedangkan kaum perempuan diwadahi dalam organisasi perempuan yang diberi nama *Sopo Tresno* (Siapa Sayang) yang didirikan pada 1914.[9]

Ada beberapa sumber yang berbeda mengenai perubahan di atas, salah satunya adalah penelitian Deliar Noer yang menemukan ide original Ahmad Dahlan dalam merintis organisasi perempuan independen bersamaan dengan rintisan Muhammadiyah. Organisasi ini hanya memiliki hubungan personal dan kerja sama praktis dengan Muhammadiyah dalam mendirikan berbagai lembaga sosial seperti rumah yatim piatu dan lembaga pendidikan.[10] *Sopo Tresno* tetap menjadi organisasi perempuan independen dengan aktivitas tabligh dan penguatan ekonomi buruh perempuan sampai pada 1922 ketika secara resmi menjadi bagian Muhammadiyah.

Sementara dalam penelitian Hayati ditemukan bahwa pada awalnya Sopo Tresno merupakan suatu badan yang menjadi bagian Penolong Kesengsaraan Oemoem (PKO) untuk menyantuni anak yatim piatu perempuan.[11] Tanggal peresmian 'Aisyiyah adalah tanggal 27 Rajab 1335 atau 22 April 1917, tetapi tidak menjelaskan apakah bersamaan waktu ketika dimasukkan dalam Persyarikatan Muhammadiyah.[12] Menurut buku resmi sejarah pertumbuhan dan perkembangan 'Aisyiyah, Sopo

---

[9]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan ….*, hlm. 126 dan hlm. 242.

[10]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement ….*, hlm. 79.

[11]Informasi ini diperoleh dari salah satu pendiri 'Aisyiyah yaitu Ibu Siti Badilah Zubeir pada 1978 dalam Chusnul Hayati, *Sejarah Perkembangan 'Aisyiyah Tahun 1917-1975: Studi terhadap Organisasi Wanita Islam di Indonesia*, tesis Sarjana Muda, tidak diterbitkan (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1975), hlm. 28.

[12]*Ibid*, hlm. 46.

Tresno dibentuk pada 1914. Atas saran Haji Mochtar diganti dengan nama 'Aisyiyah pada 19 Mei 1917 dan menjadi bagian dari Persyarikatan Muhammadiyah.[13]

Meski terdapat versi yang berbeda tentang sejarah penggabungan 'Aisyiyah dalam Persyarikatan Muhammadiyah tetap saja mengisyaratkan proses subordinasi struktural yang sejalan dengan ideologi *senior-junior partnership*. Penggabungan tersebut meneguhkan status Muhammadiyah sebagai organisasi patron dan 'Aisyiyah sebagai organisasi subordinat layaknya suami dan istri seperti ditegaskan oleh Baried dalam salah satu wawancara yang dilakukan dengan van Dorn.[14] Itulah sebabnya Ruth Indiyah Rahayu mengelompokkan 'Aisyiyah dalam organisasi istri otonom bersama organisasi keistrian subordinatif seperti Dharma Wanita, Dharma Pertiwi, dan sejenisnya yang membedakannya dengan organisasi independen seperti Lembaga Swadaya Masyarakat perempuan.[15] Preseden historis dari pengelompokan tersebut adalah pemilihan nama yang diidentikkan dengan istri Nabi Muhammad. Bandingkan dengan nama yang dipilih oleh kelompok NU yang lebih netral yaitu Muslimat meski status dan orientasinya tidak berbeda dengan 'Aisyiyah sebagai sayap perempuan organisasi laki-laki.[16]

Asumsi keistrian 'Aisyiyah dibantah oleh Siti Chamamah dan Noorjanah Djohantini dalam wawancara terpisah yang menegaskan bahwa pemilihan nama 'Aisyiyah lebih didasarkan pada figur 'Aisyah

---

[13]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan 'Aisyiyah* (Yogyakarta: PP 'Aisyiyah, tanpa tahun), hlm. 33.

[14]Baroroh Baried dalam Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shiping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia* (Chicago: University of Illinois Press, 2006), hlm. 72.

[15]Lihat Ruth Indiyah Rahayu, "Politik Gender Orde Baru: Tinjauan Organisasi Sejak 1980-an" dalam Liza Hadiz, *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru* (2004), hlm. 440-441.

[16]Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan* (Jakarta: Gramedia, 2003), hlm. 19-20.

sebagai representasi perempuan terpelajar, aktif dalam politik dan sosial.[17] Patut dimafhumi jika referensi perempuan Islam hanya berkisar pada para istri Nabi dan Fatimah karena terbatasnya figur-figur yang dinarasikan dalam sejarah Islam. Pada mulanya, ada beberapa nama yang diajukan sebagai pengganti nama *Sopo Tresno* yaitu Fatimah, Khodijah, dan 'Aisyah. Haji Muchtar mengusulkan nama 'Aisyiyah dengan mengambil teladan 'Aisyah, istri Rasulullah yang cerdas, berilmu, dinamis, dan pekerja keras mencari nafkah keluarga. Ia banyak membantu dakwah Rasulullah dan bahkan ikut berperang.[18] Menurut Kuntowijoyo, nama Fatimah tidak dipilih karena kedekatannya dengan gerakan Syiah.[19]

Argumentasi para pengurus 'Aisyiyah masih menyisakan celah pertanyaan mengapa 'Aisyah yang diambil. Bukankah Khadijah merupakan istri yang sangat dihormati dan dicintai Rasulullah, bahkan berlanjut sesudah beliau wafat. Karena tidak ada penjelasan historis yang memadai mengenai pilihan Aisyah maka dapat direkonstruksi sebagai berikut: *pertama*, pada masa itu idealisme perempuan modern adalah perempuan terpelajar yang direpresentasikan oleh perempuan Eropa dan kalangan priayi.[20] Perempuan yang secara ekonomi mandiri seperti figur *mbokmase* belum dikenal dalam diskursus feminisme Barat yang masih dini pada masa itu. *Kedua*, fenomena *mbokmase* di Laweyan yang lebih dekat dengan sosok Khadijah tidak ditemukan dalam komunitas Kauman yang berada di lingkungan priayi-santri. Dalam penelitian gender di Laweyan, Susan Brenner menemukan karakter matrimonial di mana para *mbokmase* adalah pencari nafkah utama dan menjadi tumpuan hidup keluarga besarnya.[21]

---

[17]Wawancara dengan Siti Chamamah Suratno, Ketua umum Pimpinan Pusat 'Aisyiyah periode 2000-2010 dan wawancara dengan Noorjanah Djohantini, Ketua umum Pimpinan Pusat 'Aisyiyah periode 2010-2015, 26 Februari 2010.

[18]Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan: Amal dan Perjuangannya* …., hlm. 70.

[19]Kuntowijoyo, "Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia" …., hlm. 130.

[20]Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism*…., hlm.8.

Sebaliknya, dalam komunitas santri-priayi, baik di Kauman Yogyakarta maupun Kauman di Surakarta, lebih bersifat patrilokal. Oleh sebab itu, *mbokmase* bukan merupakan prototipe perempuan Kauman yang secara logis juga bukan tipe-ideal perempuan Muhammadiyah.

Penyanggahan 'Aisyiyah sebagai organisasi istri dapat dipatahkan dengan fakta sosiologis di mana kalangan anggota 'Aisyiyah, baik di pusat dan terutama di daerah memiliki kebiasaan penggunaan nama suami di belakang nama mereka. Ketua umum Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, Siti Chamamah Soeratno juga masih mencantumkan nama suaminya meski ia adalah seorang guru besar yang sangat disegani di universitas besar di Yogyakarta. Kecenderungan itu hampir merata ditemukan pada pengurus pimpinan pusat seperti Elida Djaslan, Susilaningsih Kuntowijoyo, Siti Hadliroh Ahmad, Siti Wardanah Muhadi, dan yang lainnya. Namun, pengelompokan tersebut tetap dibantah oleh Siti Chamamah:

Bukan organisasi istri. Beda dengan Dharma Wanita. Saya sebagai ketua Pimpinan Pusat 'Aisyiyah bukan karena istri dari pak Din [Din Syamsuddin, ketua PP Muhammadiyah]. Bahkan banyak istri dari PP Muhammadiyah yang tidak aktif di Muhammadiyah. Tidak benar itu. Yang benar, 'Aisyiyah itu adalah anggota perempuan Muhammadiyah. Jadi kedudukannya sama dengan anggota laki-laki Muhammadiyah. AD/ART menjamin kedudukan yang sama.[22]

Memang ada pergeseran di kalangan generasi muda seangkatan Noorjanah Djohantini, Trias Setyawati, Nur'ani, dan seangkatannya yang merasa tidak perlu mencantumkan nama suami. Mereka adalah mantan pengurus NA yang menggulirkan ide-ide progresivitas tentang kesetaraan gender karena kedekatannya dengan kalangan LSM perempuan. Djohantini sendiri merupakan pendiri Yayasan Annisa Swasthi

---

[21]Lihat Susan Brenner, *The Domestication of Desire*…., hlm. 165.

[22]Wawancara dengan Siti Chamamah Suratno di Yogyakarta, 19 Februari 2010.

(Yasanthi), pioner LSM perempuan di Indonesia pada dekade 1980an. Pergeseran tentang penggunaan nama di kalangan generasi muda 'Aisyiyah dapat menjadi titik awal bagi apa yang istilahkan oleh Arhtur T. Denzau dan North sebagai pergeseran *mental-model* anggota yang lebih mandiri.[23] Namun pergeseran tersebut tidak tampak signifikan di daerah dan wilayah.[24]

Status subordinat keistrian 'Aisyiyah dapat diamati lebih mendasar lagi dari tata ruang organisasi (*spatial arrangement*) Persyarikatan yang bergender. Bahkan, keberadaan Nasyiatul 'Aisyiyah (NA) semakin menguatkan keterkaitan gender dan usia yang menciptakan struktur hierarkis dengan Muhammadiyah. Sementara aspek usia menciptakan struktur hierarkis antara NA dengan 'Aisyiyah. Secara harfiah NA bermakna kader muda Aisyiyah yang subordinat. Dari aspek historis, NA mengalami patronase yang hampir sama dengan 'Aisyiyah sebagai organisasi independen yang menjadi organisasi subordinat dalam Persyarikatan. Pada awalnya organisasi ini bernama Siswo Projo Wanito yang didirikan pada 1919. Keberadaan NA terkait erat dengan perkembangan sekolah Muhammadiyah yang pada 1925 telah berkembang menjadi 35 sekolah umum, 14 madrasah, satu sekolah kejuruan, satu sekolah guru dan sekolah HIS.[25] Pada 1923, Siswo Projo Wanito dimasukkan dalam Persyarikatan dan berganti nama sebagai Nasyiatul 'Aisyiyah. Jika 'Aisyiyah hanya mengalami proses subordinasi pada Muhammadiyah, NA mengalami proses subordinasi ganda dengan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah. Ketika digabungkan dalam Persyarikatan, NA adalah salah

---

[23]Arthur T. Denzau dan Douglass C. North, "Shared Mental Models: Ideologies and Institutions" …., hlm. 2.

[24]Wawancara dengan Muryati Sukardi, mantan ketua Pengurus Daerah Aisyiyah (PDA) Blora pada 18 Mei 2010 di Yogyakarta. Ia menganggap bahwa penyebutan nama suami sudah menjadi kebiasaan umum sehingga wajar bila anggota 'Aisyiyah juga menggunakannya.

[25]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement* …., hlm. 85.

satu bagian dari 'Aisyiyah yang pada waktu itu berstatus majelis dari Muhammadiyah.[26]

Subordinasi gender pada NA juga berimbas pada penggunaan nama yang berbeda dengan ortom lain seperti Pemuda Muhammadiyah (PM) dan Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM). Nasyiatul 'Aisyiyah adalah istilah bahasa Arab yang berarti bibit 'Aisyiyah. Meski tampak sepele, penggunaan suatu istilah tetap mengandung maksud tertentu seperti ditegaskan oleh Benedict Anderson dalam mengonseptualisasikan bahasa tertulis yang berfungsi sebagai 'ideogram yang menciptakan komunitas dengan maksud tertentu.[27] Dalam masyarakat Islam di Indonesia, nama Arab menciptakan simbol kesakralan karena al-Qur'an dan aspek fundamental Islam dipertahankan dalam bahasa aslinya dan tidak boleh hanya dibaca terjemahannya. Sesuatu yang di 'Arab' kan, meski tidak disadari, menjadi sarana koherensi kesakralan dalam komunitas Islam. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa penggunaan istilah Arab memberikan legitimasi lebih kuat terhadap identitas Islam. Penggunaan istilah Arab untuk organisasi pemudi ini mengandung muatan moral bahwa Nasyiatul 'Aisyiyah merupakan kader menyangga moralitas Muhammadiyah sementara Pemuda Muhammadiyah lebih didorong berhikmat pada masalah-masalah profan seperti nasionalisme dan politik. Istilah ini paralel dengan buku *Adabul Mar'ah fil Islam* yang menekankan pada peran perempuan sebagai agen moralitas.

2. Gender dan Segregasi Ranah

Di samping membentuk struktur hierarkis, gender juga menegaskan segregasi ranah berdasarkan struktur keluarga Kauman *senior-junior partnership* dalam bentuk keluarga inti konjugal yang terdiri dari suami-

---

[26]Siti Syamsiatun, *Serving Young Islamic Indonesian Women* …., hlm. 93.

[27]Benedict Anderson, *Imagined Communities*, edisi bahasa Indonesia (Yogyakarta: INSIST, 2008), hlm. 18.

istri, ayah-ibu, anak laki-laki dan anak perempuan dengan ranah yang terpisah. Pemisahan ini berbeda dengan organisasi kelompok kepentingan (*interest group*) yang terdiri dari petani, buruh, nelayan, dan sejenisnya. Besar kemungkinan struktur ini merupakan aktualisasi konsep kolektivitas Islam dari keluarga (*ahl*) yang sakinah menuju komunitas (*da'wah jama'ah*) dan masyarakat Islam (*ummah*).[28]

Ranah-ranah tersebut pada gilirannya menentukan aktivitas, fungsi, dan pola hubungan yang berbeda dalam Persyarikatan. Ranah-ranah di atas bukan sekadar pembagian tanpa kepentingan. Senada dengan Daphine Spain, Christ Weedon menegaskan bahwa ranah sosial secara efektif menciptakan stratifikasi gender dalam suatu kelompok. Stratifikasi gender tercipta dari perbedaan kondisi biologis, ekonomi, psikologis, atau interpretasi masyarakat terhadap ranah itu sendiri.[29] Karena laki-laki dan perempuan memiliki peran berbeda yang berimplikasi pada pengambilan keputusan dan penguasaan sumber daya maka mereka diatur dalam ranah (*spacial*) atau ruang sosial yang berbeda pula.

Secara teoretis, kalangan konstruksionis membuktikan bahwa pengaturan ranah merupakan hasil konstruksi sosial. Pandangan ini bertentangan dengan kalangan naturalis yang meyakini bahwa ranah sosial adalah konsekuensi logis dari perbedaan yang kodrati. Bahkan, Doreen Massey menekankan bahwa bukan saja ranah sosial (*social space*) yang merupakan hasil konstruksi sosial namun masyarakat pun dikonstruksi oleh spasial.[30] Konstruksi spasial segregatif pada umumnya

---

[28]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah" dalam *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 499.

[29]Christ Weedon, *Feminism, Theory and the Politic of Difference* (London: Blackwell Publisher, 1999), hlm. 5.

[30]It is not just that the spatial is socially constructed; the social is spatially constructed too, Doreen Massey, (ed), "Introduction", *Geography Mattres!* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), dalam Daphine Spain, *Gender Space* …., hlm. 11.

digunakan sebagai mekanisme yang memungkinkan kelompok dengan kekuasaan lebih besar melestarikan kepentingannya di atas kelompok yang lebih lemah. Kepentingan tersebut berupa kontrol terhadap sistem pengetahuan dan sumber daya melalui kontrol terhadap ranah (*control of space*) untuk memperkuat posisi kelompok dominan.[31]

Segregasi gender mendistribusikan otoritas dan wewenang secara berbeda dalam Persyarikatan Muhammadiyah yang dianalogikan dengan perkembangan keluarga yang dibentuk dari unsur Suami/Ayah, Istri/ibu kemudian melahirkan anak-anak usia balita, remaja, dan dewasa. Suami/ayah mendapatkan wadah yang disebut Muhammadiyah sebagai simbolisasi pengikut Nabi Muhammad. Sesuai dengan norma keluarga inti konjugal, suami/ayah berperan secara sentral melingkupi unsur-unsur lainnya. Oleh sebab itu, Muhammadiyah mempunyai peran dominan dan sekaligus pengarah bagi ortom-ortom lainnya.

Setelah terbentuk keluarga yang terdiri dari Muhammadiyah dan 'Aisyiyah maka lahirlah anak-anak yang diistilahkan sebagai kaderisasi sesuai tahap-tahap perkembangan yang dipandang alamiah. Kaderisasi dimulai dari masa kanak-kanak di Taman Kanak-kanak Bustanul Atfal, masa remaja di Ikatan Remaja (IRM) yang saat ini diganti dengan Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM). Setelah dewasa mereka harus dipisahkan kamarnya sebagaimana tuntunan dalam keluarga sakinah, yang secara organisatoris menjadi Nasyiatul 'Aisyiyah (NA) dan Pemuda Muhammadiyah (PM). Pemisahan kelompok anak dewasa dalam ranah berbeda mencerminkan konsep moral berbasis segregasi gender dan seksual. Isu segregasi gender pertama kali muncul dalam muktamar ke-33 tahun 1956 yang salah satunya menghendaki pemisahan sekolah untuk laki-laki dan perempuan.[32]

---

[31] *Ibid*, hlm. 16.

[32] Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-33, 24-29 Juli 1956 di Palembang" dalam *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), 142.

Segregasi gender semacam ini tidak hanya ditemukan di Muhammadiyah, namun hampir merata pada komunitas muslim dan komunitas Jawa masa itu. Ketika dikonfirmasi dalam suatu wawancara tentang ide dasar struktur tersebut, Haedar Nashir memperkirakan bahwa struktur tersebut merupakan inisiatif murni dari Ahmad Dahlan:

> Sepertinya dari Kiai Dahlan sendiri ya. Mungkin karena pembinaan umat harus dilakukan secara menyeluruh maka model yang paling dekat dengan beliau ya.. keluarga. Dari keluarga kemudian ada jamaah dan pada umat.[33]

Jika dibandingkan dengan Sarekat Islam, Budi Utomo dan juga organisasi perempuan lain di masanya yang bersifat mandiri dan sektoral, Muhammadiyah dapat dikatakan sebagai pioneer organisasi sosial berstruktur holistik. Struktur ini kemudian menjadi prototipe organisasi yang muncul dan berkembang kemudian seperti Persatuan Islam (Persis) yang berdiri pada 1924 dan NU yang berdiri pada 1926.[34] Kecil kemungkinan bahwa Ahmad Dahlan mengambil model dari Organisasi sayap perempuan Budi Utomo yang baru berdiri pada 1921 dan Sarekat Islam Bagian Istri yang berdiri menjelang Kongres Perempuan tahun 1928. Kemungkinan Ahmad Dahlan mendapatkan aspirasi dari gereja juga sangat kecil karena organisasi Wanito Katolik didirikan pada 1924.[35]

Segregasi di atas tidak saja memiliki landasan teologis namun juga sosio-kultural. Secara teologis, pemisahan ini dimaksudkan untuk meminimalisir kontak-kontak sosial lawan jenis yang dikhawatirkan mengarah pada pelanggaran norma-norma seksualitas seperti *khalwat* (berduaduaan) dan aktivitas lain yang membuka pintu perzinaan. Secara kultural segregasi gender sudah dikenal sejak lama pada budaya Jawa seperti tata ruang keraton Surakarta, Yogyakarta dan keraton di Jawa pada umumnya. Meski perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang hubungan

---

[33]Wawancara dengan Haedar Nashir, 31 Januari 2010.
[34]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*…., hlm. 95.
[35]Susan Backburn, *Konggres Perempuan Indonesia*…., hlm. xxv.

politis dan kultural antara kerajaan Islam di Indonesia dengan kerajaan Islam di Timur-Tengah dan Turki, segregasi seksual telah dikenal dalam kerajaan-kerajaan tersebut dengan keberadaan institusi *harem.* Walaupun secara fisik *harem* sudah tidak ada lagi, tetapi Fatima Mermissi meyakini bahwa segregasi gender tetap menjadi "harem sosial" kebanyakan masyarakat Timur Tengah dan masyarakat Muslim pada umumnya.[36]

Segregasi gender tersebut membentuk ranah-ranah yang berfungsi mengakomodir aktivitas-aktivitas spesifik dari anggotanya lewat majelis-majelis, biro dan organisasi otonom. Eksistensinya ditentukan oleh muktamar sebagai lembaga musyawarah tertinggi berdasarkan AD/ART. Sifat menetap dari majelis dan ortom seolah berfungsi sebagai pembentuk struktur dasar. Terkait kemungkinan terjadi perubahan struktural Persyarikatan, Rosyad Sholeh menuturkan bahwa:

> Apakah akan ditambah atau dihapus atau ditingkatkan statusnya, semuanya diputuskan melalui muktamar. Jadi dimungkinkan kalau Muhammadiyah akan diganti dengan struktur yang dianggap sesuai dengan tuntutan zaman. Tetapi harus melalu keputusan muktamar.[37]

Dalam sejarah kelembagaan Persyarikatan, perubahan internal yang terjadi belum sampai menggoyahkan *the backbone structure* yang bertumpu pada ideologi *senior-junior partnership*. David Haevey menengarai bahwa struktur dasar suatu sistem sosial yang terbentuk cenderung mengalami proses institusionalisasi dan memengaruhi eksistensinya di masa berikutnya.

Proses institusionalisasi dalam ranah sosial cenderung menimbulkan *spatial fetishism* yang meyakini bahwa ranah sosial itu menetap dan demikian adanya.[38] Sejatinya ranah adalah ruang sosial yang dikonstruksi

---

[36]Fatima Mermissi, *Dreams of Trespass: Tales of A Harem Girlhood*, (Canada: Addison-Wesley Publishing Company, 1994), hlm. 125-134.

[37]Wawancara dengan Rosyad Sholeh, 18 Maret 2010.

[38]David Haevey, *Social Justice and the City* (Baltimore: Jhon Hopkins University, 1973) dalam Daphine Spain, *Gender Space* …., hlm. 11.

dan diinstitusionalisasi terus-menerus sehingga dirasakan sebagai sesuatu yang permanen oleh generasi berikutnya. Bentuk dari *spatial fetisisme* itu tecermin dari penolakan 'Aisyiyah terhadap tantangan PP Muhammadiyah agar keluar dari Persyarikatan dan menjadi organisasi independen, sebagai respons tuntutan Aisyiyah tentang kuota perempuan dalam pimpinan Muhammadiyah dan pengelolaan amal usaha yang lebih besar. Menurut pandangan Siti Chamamah tantangan mereka berlebihan dan hendak menghapus jejak sejarah 'Aisyiyah.[39] Bertahannya struktur hierarki gender Persyarikatan Muhammadiyah membuktikan adanya proses institusionaliasi yang merezim dan tidak tergoyahkan, bahkan ketika diskursus kesetaraan gender semakin menguat di Indonesia dalam dua dasawarsa terakhir ini.

B. Gender dan Hierarki Otoritas dalam Persyarikatan

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, aspek gender dan aspek usia telah membentuk stratifikasi dengan otoritas yang berbeda-beda. Pembahasan ini lebih mengetengahkan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah yang memiliki posisi patron terhadap organisasi otonom lain. Posisi 'Aisyiyah memang problematik karena pada satu sisi menjadi ortom khusus dari Muhammadiyah dan, pada sisi lain, menjadi organisasi patron bagi ortom lainnya. Tabel di bawah ini menjelaskan perbedaan otoritas yang dimiliki kedua organisasi patron karena stratifikasi gender dan usia:

[39]Wawancara dengan Rosyad Sholeh, 22 Maret 2010.

Tabel 5. Otoritas Organisasi dan Stratifikasi Gender

No.	1	2	3
Otoritas Stratifikasi	Stratifikasi gender	Stratifikasi gender dan usia	Stratifikasi usia
Legalistik	Muhammadiyah dan 'Aisyiyah	Muhammadiyah dan Nasyiatul Aisyiyah Muhammadiyah dan Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) Muhammadiyah dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM)	————————-. ● Muhammadiyah dan Pemuda Muhammadiyah
Struktural	Muhammadiyah dan 'Aisyiyah	Muhammadiyah dan Nasyiatul Aisyiyah Muhammadiyah dan Ikatan Pelajar (IPM) Muhammadiyah Muhammadiyah dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM) 'Aisyiyah dan Pemuda Muhammadiyah	● 'Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah ● Muhammadiyah dan Pemuda Muhammadiyah
Finasial	Muhammadiyah dan 'Aisyiyah	Muhammadiyah dan Nasyiatul Aisyiyah Muhammadiyah dan Ikatan Pelajar (IPM) Muhammadiyah Muhammadiyah dan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM)	Aisyiyah dan Nasyiatul Aisyiyah (secara terbatas) Muhammadiyah dan Pemuda Muhammadiyah

Tabel ini menunjukkan keluasan otoritas Muhammadiyah yang meliputi otoritas legalitas, struktural dan finansial hampir pada semua organisasi otonom, termasuk 'Aisyiyah. Keluasan otoritas ini yang menjadikannya organisasi patron yang permanen. Sementara 'Asyiyah memiliki otoritas struktural terhadap Nasyiatul 'Aisyiyah pada aspek pengaderan dan otoritas finansial yang terbatas.

Stratifikasi gender dalam Persyarikatan dapat dilihat dari eksistensi Pimpinan Muhammadiyah dan Pimpinan 'Aisyiyah dalam kedudukan sebagai organisasi patron dan organisasi otonom (ortom). Status ortom khusus yang diperoleh 'Aisyiyah pada 2005 memberikan kedudukan yang lebih tinggi dari ortom umum lainnya. Sedangkan stratifikasi usia terjadi pada posisi hierarkis Pimpinan Muhammadiyah dengan Pemuda Muhammadiyah (PM) serta 'Aisyiyah terhadap Nasyiatul 'Aisyiyah dalam hubungan berbasis pengaderan. Sementara stratifikasi berdasarkan gender dan usia terjadi antara Pimpinan Muhammadiyah dan Nasyiatul 'Aisyiyah dan antara 'Aisyiyah dan Pemuda Muhammadiyah karena sejak 2005 status struktural 'Aisyiyah menjadi lebih tinggi dari ortom khusus.

Korelasi antara status gender dan otoritas merupakan relasi kuasa yang menurut Amitai Etzioni dikoordinasi dalam mekanisme yang mengatur bagaimana otoritas dan kewenangan didistribusikan dalam suatu organisasi dan bagaimana pihak-pihak dalam organisasi dikoordinasikan sesuai dengan otoritas yang ditentukan.[40] Lebih lanjut ia mengklasifikasikan otoritas dan kewenangan dalam organisasi menjadi

---

[40]The social relationship that are internal to organizations focus on the issue of coordination and control, that is, how power and authority are exercised in organizations and how those activities are co-ordinated respond to the exercise of power, Amitai Etzioni, *A Comperative Analysis of Complex Organizations* (Glencoe: Free Press, 1961) dalam Malcolm Waters dan Rodney Crook, *Sociology One: Principles of Sociological Analysis for Australians* (Melbourne: Longman Cheshire, 1990), hlm. 368.

tiga yaitu: koersif (*coercive power*), kewenangan remuneratif (*remune rative power)* dan kewenangan normatif (*normative power*). Klasifikasi yang relevan dengan Muhammadiyah adalah kewenangan atau otoritas normatif yang dibagi menjadi dua: normatif murni dan normatif sosial.[41] Muhammadiyah dapat diklasifikasikan dalam normatif sosial karena aktivitasnya yang tidak sebatas mengurusi ritual keagamaan, namun juga menyediakan layanan-layanan sosial, dan bahkan komersial. Terkait dengan masalah otoritas ini, Amitai Etzioni tidak menjelaskan aspek-aspeknya secara lebih rinci yang memberi ruang bagi terbentuknya aspek-aspek yang khas dalam suatu organisasi. Di bawah ini merupakan beberapa aspek dari otoritas yang ditemukan dalam struktur Muhammdiyah:

1. Otoritas Legalistik

Dalam struktur Persyarikatan, Pimpinan Muhammadiyah, baik pusat, wilayah dan daerah sebagai organisasi patron dan superordinat yang memiliki otoritas menyangkut kontrol keabsahan yuridis tertinggi. Superioritas yuridis Muhammadiyah dapat dijelaskan dari aspek historis sebagai inisiator eksistensi Persyarikatan. Superioritas legalistik tersebut tercantum dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga (AD/ART) yang bersifat mencakup (*embodied*) terhadap ortom-ortom di bawahnya. Aspek patronase Pimpinan Muhammadiyah terhadap ortom-ortom di bawahnya ditegaskan dalam peran bimbingan dan pembinaan serta pembentukan dan pembubaran ortom yang ditetapkan dalam Persyarikatan.[42]

Di samping AD/ART, superioritas Muhammadiyah terletak pada kekuatan keputusan muktamar yang mencakup seluruh aspek dalam

---

[41] *Ibid*.

[42] Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Anggaran Rumah Tangga dalam Keputusan Muktamar ke-45 tahun 2005 di Malang", *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 566.

Persyarikatan, termasuk eksistensi majelis, biro, amal usaha, dan ortom. Setiap perubahan yang dilakukan terhadap eksistensi, status, nama dan perluasan mandat diputuskan dalam muktamar Muhammadiyah seperti perubahan nama Ikatan Remaja Muhammadiyah (IRM) menjadi Ikatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) dan perubahan status 'Aisiyah dari ortom biasa menjadi ortom khusus.[43]

Aspek legalitas ini juga mencakup masalah eksternal seperti masalah kerja sama dengan lembaga lain yang harus melalui persetujuan PP Muhammadiyah seperti dijelaskan oleh Rosyad Sholeh:

> Idealnya memang semua yang terkait dengan pihak luar harus melalui PP Muhammadiyah. Tetapi kadang-kadang tidak selalu begitu. Masing-masing majelis dan ortom berjalan sendiri-sendiri tanpa koordinasi dan sepengetahuan PP. Kalau tidak ada masalah sih, tidak mengapa. Nah kalau ada masalah, baru PP dilibatkan. Seperti masalah fatwa rokok antara Majelis Tarjih yang mengharamkan karena Majelis Kesehatan anti-tembakau. Dikira fatwa tersebut mengandung pesan sponsor.[44]

Rumitnya masalah kewenangan legalitas ini disadari oleh Sholeh apalagi dengan perkembangan Muhammadiyah yang sangat pesat dan luas. Menurut pandangannya, setiap struktur memiliki kelebihan dan kelemahan.

Bentuk struktur yang sentralistik dan birokratis memang terkesan lamban, namun efektif menjaga stabilitas dan harmoni dari organisasi besar seperti Muhammadiyah. Tetapi ia menegaskan bahwa masalah-masalah yang tidak secara substantif bertentangan dengan ideologi organisasi tidak perlu dikonsultasikan atau disahkan oleh PP Muhammadiyah.[45]

Di samping itu, Muhammadiyah memiliki otoritas mengesahkan hasil-hasil muktamar atau disebut tanfidz dari ortom di bawahnya. Dalam

---

[43]*Ibid,* hlm. 581.
[44]Wawancara dengan Rosyad Sholeh, 22 Maret 2010.
[45]*Ibid.*

praktiknya, pengesahan tersebut bervariasi di antara ortom-ortom.[46] Selain keputusan muktamar, otoritas yuridis juga berlaku pada produk-produk kelembagaan, termasuk produk pemikiran berupa publikasi resmi yang harus disahkan oleh Pimpinan Muhammadiyah.

Meski secara normatif Muhammadiyah memegang otoritas legal tertinggi dalam produk pemikiran, namun dalam praktiknya mengalami penyusutan. Misalnya, dalam penerbitan buku *Adabul Mar'ah fil Islam*, pokok-pokok pikiran dirumuskan oleh 'Aisyiyah, tetapi diterbitkan atas nama Majelis Tarjih. Sedangkan buku ketiga, Tuntunan Menuju keluarga Sakinah diterbitkan atas nama 'Aisyiyah dan hanya dilampiri sambutan Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang berfungsi mengesahkan sekaligus menginstruksikan berlaku bagi seluruh Persyarikatan Muhammadiyah.[47]

2. Otoritas Struktural

Yang dimaksud dengan otoritas struktural adalah apa yang disebut oleh Amitai Etzioni sebagai tata aturan dan rasionalitas (*rule and rationality*) organisasi yang berupa prinsip-prinsip yang secara langsung terkait dengan aksi organisasi (*strightforward criteria for action*).[48] Dengan demikian, otoritas struktural terkait dengan mekanisme internal organisasi yang melandasi aksi atau tata laksana antar organisasi patron dan ortom serta antar bagian di dalamnya, seperti majelis, biro dan amal usaha atau lembaga-lembaga lainnya. Dalam Muhammadiyah, otoritas struktural dapat dibagi menjadi dua yaitu otoritas formal dan informal.

---

[46]Seluruh keputusan muktamar 'Aisyiyah harus ditanfidz (disahkan) oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah seperti muktamar ke-41 sampai muktamar ke -46 tahun 2010. Sedangkan tanfidz Muktamar XV Ikatan Remaja Muhammadiyah yang saat ini berubah menjadi Ikatan Pelajar Muhammadiyah pada periode 2006-2008 cukup ditanfidz oleh ketua umum dan sekretaris jenderal, *Tanfidz Muktamar XV Ikatan Remaja Muhammadiyah* Periode 2006-2008. hlm. 7.

[47]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* …., hlm. 4.

[48]Malcolm Waters dan Rodney Crook, *Sociology One*….,, hlm. 358.

Otoritas struktural diatur dalam AD/ART yang diperbarui pada hasil Muktamar ke-45 tahun 2005 di Malang. Otoritas struktural tersebut tercantum dalam Anggaran Dasar pasal 21 yang menyebutkan bahwa ortom dibentuk atas bimbingan dan pembinaan pimpinan pusat. Dalam Anggaran Rumah Tangga pasal 20 (3) pembentukan dan pembubaran ortom ditetapkan dalam *tanwir* atas usul Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Segala aturan ortom diatur dalam *qa'idah* organisasi otonom yang dibuat dan ditetapkan oleh Pimpinan Pusat.[49]

Konsekuensi dari superioritas AD/ART Muhammadiyah adalah kewenangan yang luas dari Pimpinan Muhammadiyah terhadap organisasi otonom, termasuk otoritasnya mempertahankan struktur Persyarikatan. Seiring dengan semangat kesetaraan yang bergulir selama dua dasawarsa, struktur sentralistik dan hierarkis Muhammadiyah mulai dipertanyakan, terutama di kalangan muda Muhammadiyah seperti IPM yang melontarkan gagasan tentang struktur yang lebih egaliter sebagaimana dijelaskan Adi:

> Sudah waktunya Muhammadiyah sebagai Persyarikatan dikelola secara lebih egaliter di mana pimpinan Muhammadiyah, setidaknya, melibatkan pimpinan dari ortom-ortom. Selama ini kesannya hierarkis dan menimbulkan ketimpangan antara Muhammadiyah dan ortom-ortomnya.[50]

Gagasan tentang struktur yang lebih egaliter juga dikemukakan oleh Siti Chamamah yang mulai menyoroti posisi patronase Pimpinan Muhammadiyah:

> Persyarikatan Muhammadiyah ini kan terdiri dari laki-laki dan perempuan. Yang perempuan diberi wadah 'Aisyiyah. Seharusnya ada wadah tersendiri untuk bapak-bapak, misalnya al-Amin atau apalah. Lantas ada kepemim-

---

[49]Rumusan Anggaran Dasar PP Muhammadiyah dalam Lampiran VI-A, Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45, 26 Juni-1 Juli 2005 di Malang, PP Muhammadiyah, *95 Tahun Langkah Perjuangan Muhammadiyah* (tt), hlm. 566.

[50]Pernyataan Adi (bukan nama sebenarnya) dalam *Focus Group Discussion* dengan pengurus PP IPM di Yogyakarta, 25 Maret 2010.

[51]Wawancara dengan Siti Chamamah pada 19 Februari 2010.

pinan kolektif yang mewakili organisasi-organisasi pada tingkat Persyarikatan yang disebut Muhammadiyah, termasuk perempuan. Jadi kepemimpinannya juga harus mencerminkan realitas itu.[51]

Gagasan Chamamah sesungguhnya telah terakomodir dalam pengurusan PP Muhammadiyah periode 2000-2005 dengan usulan *affirmative action* (perlakuan khusus) keterwakilan perempuan dalam Tanwir Muhammadiyah.

Dalam Tanwir Muhammadiyah tahun 2003 di Makassar diputuskan bahwa utusan terdiri dari dua laki-laki dan seorang perempuan.[52] Namun, keputusan tersebut dibatalkan dalam Muktamar ke-46 di Malang bersamaan dengan pembatalan kuota perempuan dalam kepengurusan Pimpinan Muhammadiyah. Pembatalan tersebut membuktikan kuatnya peran otoritatif struktural PP Muhammadiyah dalam Persyarikatan. Namun, perjuangan gigih 'Aisyiyah selama lima tahun tentang kepemimpinan perempuan dalam kepengurusan PP Muhammadiyah membuahkan hasil pada Muktamar ke-46 di Yogyakarta tahun 2010. Aisyiyah mengirimkan nota keberatan (*mindehead nota*) dan *press-release* terhadap hasil pemilihan 39 formatur Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 2010-2015 yang tidak mengakomodir calon perempuan.[53] Menanggapi keberatan tersebut PP Muhammadiyah memutuskan untuk menambahkan ketua umum PP 'Aisyiyah secara *ex-officio* menjadi Ketua Pimpinan Pusat Muhammadiyah periode 2010-2015.[54]

Dalam masalah lain, tanfidz atau penetapan keputusan, Muhammadiyah tidak mempertimbangkan aspek-aspek yang khusus pada ortom-

---

[52]Dewi Kurniawati Hastuti, *Women's leadership in Muhammadiyah*…., hlm 13.

[53]Media Indonesia, "Muhammadiyah Dikuasai Laki-laki", Selasa, 6 Juli 2010.

[54]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, "Surat Keputusan Susunan Pimpinan Pusat Muhammadiyah Periode 2010-2015" dalam *Berita Resmi Muhammadiyah: Tanfidz Muktamar Satu Abad Muhammadiyah* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 2010), hlm. 258.

ortom lainnya seperti AD/ART. Sebaliknya, semua ortom harus mencantumkan AD/ART Muhammadiyah dan hasil muktamar yang menyangkut eksistensi ataupun program ortom-ortom. Aspek yang termasuk dalam otoritas struktural adalah penentuan anggota pimpinan dan pengurus yang berada pada Pimpinan Muhammadiyah. Baroroh Baried sebagai ketua PP 'Aisyiyah pada 1965 sampai 1985 pernah mengungkapkan bahwa Pimpinan Muhammadiyah berwenang memecat anggota Pimpinan 'Aisyiyah tetapi tidak demikian sebaliknya. Dalam suatu wawancara dengan van-Doorn Harder, ia menggambarkan otoritas struktural ini layaknya relasi suami-istri:

> "They [Muhammadiyah] can fire members of the 'Aisyiyah board which have done in the past. We cannot fire members of their board and we don't have a veto in their organization. You see, it is rather like a husband-wife relationship."[55]

Tidak hanya sebatas keanggotaan, perubahan status 'Aisyiyah dari ortom umum dan ortom khusus adalah otoritas Muhammadiyah.[56] Ortom khusus ini diperjuangkan dengan penuh ketegangan dengan PP Muhammadiyah terutama menyangkut tuntutan pengelolaan amal usaha seperti sekolah, perguruan tinggi dan rumah sakit.

Otoritas *desicive* semacam ini juga berlaku pada ortom lain dari tingkat pusat, wilayah, daerah dan ranting. Misalnya, ketika terjadi *deadlock* di muktamar IPM antara kubu yang memilih istilah 'pelajar' dan 'remaja', mereka menyerahkan pada keputusan PP Muhammadiyah terhadap nama yang dipilih. Pada akhirnya, PP Muhammadiyah memilih istilah 'pelajar'.[57] Secara organisatoris, otoritas tersebut tidak sebatas pada pimpinan pusat tetapi juga meluas pada pimpinan wilayah dan daerah.

---

[55]Baroroh Baried dalam Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shiping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia*..., hlm. 72.

[56]*Ibid*, hlm. 573.

[57]*Focus Group Discussion* dengan pengurus PP IPM di Kantor PP IPM Yogyakarta, tanggal 25 Maret 2010.

Di samping otoritas struktural yang bersifat formal, ditemukan pula bentuk otoritas yang bersifat informal yang memiliki kekuatan sepadan. Pada pemilihan pimpinan wilayah IPM di Sulawesi Selatan tahun 2005, seorang perempuan terpilih menjadi ketua umum secara aklamasi melalui mekanisme pemilihan langsung. Namun, ia memilih mundur karena himbauan dari beberapa pengurus wilayah agar tidak menjadikan seorang perempuan sebagai pimpinan selagi masih ada laki-laki yang dipandang mampu. Ulfah sebagai pihak yang terpilih pada waktu itu mengisahkan:

> Aku memang terpilih secara aklamasi dalam pemilihan langsung, tetapi karena ada 'semacam' keberatan dari beberapa ayahanda (pengurus PW Muhammadiyah) dan ibunda (pengurus PW 'Aisyiyah) meskipun tidak secara resmi, artinya hanya pendapat individu-individu. Kata mereka "masih lebih baik laki-laki yang kurang mampu ketimbang seorang perempuan yang mampu". Sebenarnya teman-teman mendorong untuk bertahan tetapi saya pilih mundur daripada nanti menjadi masalah. Sayangnya aku bukan orang yang kuat, jadi aku mundur.[58]

Kejadian serupa juga terjadi di Kalimantan Selatan ketika perempuan terpilih sebagai ketua IPM dianulir oleh PW Muhammadiyah meski bersifat lisan dan personel tanpa adanya surat resmi.[59]

Noorjanah Djohantini memiliki pandangan lain bahwa 'Aisyiyah relatif tidak menemui masalah dengan Pimpinan Muhammadiyah dalam pemilihan anggota pengurus. Ia menegaskan bahwa sejak awal sudah diantisipasi dengan menetapkan kriteria umum dalam Persyarikatan Muhammadiyah. Ia menegaskan bahwa:

> Kita memang ajukan nama-nama calon pimpinan ke PP (Muhammadiyah) tetapi lebih bersifat formalis, artinya mereka biasanya ya menyetujui. Belum pernah ada yang ditolak sampai saat ini. Kita sendiri ('Aisyiyah) kan memiliki kriteria, baik yang tertulis maupun yang tidak tertulis siapa yang akan dikirimi blanko kesediaan mencalonkan diri, jadi ya sejalan lah![60]

---

[58]Wawancara dengan Ulfah, pengurus Nasyiatul 'Aisyiyah Wilayah Sulawesi Selatan, di kantor PP NA Yogyakarta, 25 Februari 2010.

[59]Pendapat dari Norma Zuaifah, *Ibid*.

[60]Wawancara dengan Noorjanah Djohantini , 19 Februari 2010.

Masalah penetapan kriteria kepengurusan lebih cenderung dilakukan secara informal. Pada umumnya, pembicaraan tentang kriteria dilakukan dalam rapat formatur pembentukan pengurus dari tingkat pusat sampai ranting. Ada dua aspek yang menjadi tolok ukur dalam menentukan kriteria yaitu akseptabilitas pemikiran dan perilaku. Pada masalah pemikiran, aspek moderasi menjadi sangat penting meski tolok ukurnya juga bergantung pada kelompok yang mendominasi kepengurusan. Sedangkan masalah perilaku yang paling sering disoroti adalah masalah pakaian, terutama pada anggota perempuan. Seleksi yang paling ketat terjadi di Majelis Tarjih sebagaimana dinyatakan oleh Abdurrahman (bukan nama sebenarnya):

> Rame sekali ketika akan memilih anggota pengurus Majelis Tarjih, terutama anggota yang perempuan. Banyak nama yang didaftar tetapi hanya satu akhirnya yang benar-benar memenuhi kriteria. Konon, Anda (penyusun, Siti Ruhaini Dzuhayatin) didrop karena ada yang melihat kerudungnya masih suka melorot dan pake celana jean. Ada juga seorang calon perempuan yang di drop karena ketahuan pake daster di jalan dekat rumahnya, ya yang begitu-begitu jadi masalah.[61]

Tampaknya, kriteria di atas menjadi konvensi yang tidak tertulis bagi calon anggota pengurus perempuan di lingkungan Muhammadiyah.

Memang ada perubahan penampilan cara berpakaian di kalangan 'Aisyiyah dengan prototipe Siti Chamamah sebagai ketua umum 'Aisyiyah. Pada periode 1990-an sampai 2005, ia cukup elegan dengan baju kebaya dan kerudung panjang yang menutupi kepala dengan leher sedikit terbuka. Namun, setelah tahun 2005, kerudung yang digunakan lebih menutupi leher. Saat ini hampir tidak ditemukan anggota 'Aisyiyah dan

---

[61]Wawancara dengan Abdurrahman (bukan nama sebenarnya), di Yogyakarta, tanggal 18 Maret 2010.

[62]Pendapat Syarkawi, ketua bidang IPMAWATI dalam *Focus Group Discussion* dengan pengurus PP IPM di Kantor PP IPM Yogyakarta, tanggal 25 Maret 2010. Ini merupakan fenomena menarik dan pertama kali terjadi bahwa ketua bidang IPMAWATI yang mengurusi masalah akses anggota putri dijabat oleh seorang laki-laki.

Muhammadiyah yang menggunakan kerudung yang dahulu dikenal dengan istilah 'kerudung 'Aisyiyah' yang fenomenal.

Kuatnya otoritas Pimpinan Muhammadiyah terhadap ortom dipandang oleh kalangan IPM sebagai bentuk intervensi yang dapat menghambat dinamika pergerakan. Syarkawi menjelaskan:

> Tentu itu menghambat, tetapi mau gimana lagi, memang itu sudah diatur dalam AD/ART. Biasanya yang sangat ketat pada ketua dan sekretaris jenderalnya ya. Sedangkan yang lain agak longgar. Itu juga terjadi pada program, jadi kita memang harus pakai istilah yang tidak terkesan liberal.[62]

Meski demikian, Batubara mengatakan bahwa Pimpinan Muhammadiyah baru bereaksi jika mendengar ada program yang dirasakan kontroversial dan sensitif seperti isu pendidikan seks remaja dan LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual dan Transgender*). IPM diingatkan untuk tidak ikut-ikutan dalam kegiatan seperti itu.[63]

Kalangan pengurus Pimpinan Pusat NA melihat bahwa masalah bimbingan lebih terkait dengan masalah fundamental seperti visi dan misi. Sedang pada masalah kepengurusan, intervensi atau keterlibatan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah tidak terlampau besar. Abidah sebagai ketua umum PP NA menjelaskan lebih lanjut:

> "Sepertinya kita tidak ada masalah, kalaupun ada yang tidak *sreg*, biasanya disampaikan secara informal, tidak secara tertulis. Paling di *rasani* (dibicarakan di belakang). Mungkin karena NA sudah otonom dari 'Aisyiyah ya. Memang ada sih! Ibu-ibu 'Aisyiyah yang menegur, baik masalah kriteria pengurus atau program-program yang dilakukan oleh NA yang seharusnya dibicarakan dengan 'Aisyiyah."[64]

Meski tidak dirasakan adanya intervensi yang secara signifikan mengganggu, otoritas struktural tak urung memunculkan ketegangan yang berbeda dari aspek gender, yaitu antara 'Aisyiyah dan NA dan

---

[63]Wawancara dengan Putra Batubara, ketua IPM periode 2005-2010, di kantor PP IPM Yogyakarta, tanggal 25 Maret 2010.

[64]Pernyataan Abidah, ketua umum Pimpinan Pusat NA dalam *Focus Group Discussion* di Kantor PP NA Yogyakarta, tanggal 25 Februari 2010.

antara Muhammadiyah dan PM. *Pertama.* masalah kaderisasi dirasakan sebagai kendala namun memunculkan respons yang berbeda. Pada organisasi perempuan, kaderisasi lebih banyak dipersoalkan oleh 'Aisyiyah daripada NA. Kalangan 'Aisyiyah mengeluhkan kaderisasi yang lambat dan tidak berjalan dengan baik karena banyak anggota NA yang seharusnya pindah di 'Aisyiyah namun masih bertahan di NA. Sebaliknya, kalangan NA merasa bahwa kalangan senior (tua) terlalu mendominasi 'Aisyiyah sehingga kader-kader yang bagus dari NA harus 'merangkak' dari bawah jika akan merintis karier organisasi sebagaimana dikeluhkan oleh Farida (bukan nama sebenarnya):

> "kita yang di NA sudah punya kapasitas kepemimpinan yang baik, ketika masuk ke 'Aisyiyah ya harus mulai dari bawah, disuruh-suruh melakukan pekerjaaan yang teknis. Akhirnya pilih aktif di tempat lain yang lebih menghargai profesionalisme kita."[65]

Keengganan kalangan perempuan muda yang telah menikah bergabung dengan 'Aisyiyah adalah perlakuan 'subordinatif' kalangan senior terhadap anggota yang lebih muda. Mereka sering kali dipandang tidak berpengalaman dan diberi tugas-tugas yang bersifat teknis. Anggapan tersebut dibenarkan oleh Setiawati terkait dengan adanya anggota NA yang enggan bergabung dengan 'Aisyiyah:

> "Sejak bu Chamamah menjadi ketua, 'Aisyiyah mulai berubah. Kita tahu kan, beliau itu kan sangat progresif dan dinamis. Beliau juga yang dulu mengusulkan NA jadi ortom dan juga 'Aisyiyah sebagai ortom khusus. Kalau dulu, kita yang muda-muda ini cuma disuruh-suruh untuk hal-hal yang sepele dan teknis. Padahal kan kita dulu ada di jajaran pimpinan NA."[66]

Sesungguhnya ketegangan kaderisasi antara NA dan 'Aisyiyah dimulai sejak perubahan status struktural NA menjadi organisasi otonom

---

[65]Pernyataan Farida (bukan nama sebenarnya), *Ibid*.

[66]Wawancara dengan Trias Setiawati, sekretaris Pimpinan Pusat 'Aisyiyah di Yogyakarta, 11 Juni 2010. Ia mengomentari kesenjangan antara pengurus yang tua dan pengurus yang muda dan keputusannya bergabung dengan 'Aisyiyah.

pada 1965.[67] Syamsiatun yang melakukan studi mendalam tentang NA menengarai adanya pergeseran orientasi organisasi ini seiring dengan semakin tingginya mobilitas vertikal anggotanya dari segi pendidikan, profesi serta perubahan keanggotaan dari 7-18 tahun menjadi 17-40 tahun.[68]

Salah satu bentuk keengganan tersebut dapat dipahami dari adanya beberapa mantan pengurus NA yang langsung menjadi anggota majelis di Muhammadiyah. Namun, beberapa perempuan yang menjadi pengurus majelis di Muhammadiyah seperti Dewi Suryani dan Inayati mengatakan bahwa keterlibatannya bukan karena enggan menjadi pengurus 'Aisyiyah namun masalah prioritas ataupun pilihan. Suryani merasa lebih tertantang secara profesional berkiprah di Majelis Pengembangan Masyarakat (MPM). Ia menerangkan bahwa:

> "Terkadang masalah pilihan saja, mbak. Saya sih tidak ada masalah dengan 'Aisyiyah, cuma persoalan pilihan. Saya merasa lebih tertantang bekerja dalam lingkup yang lebih luas. Saya tidak keberatan membantu 'Aisyiyah pada hal-hal yang saya mampu, misalnya, dengan membantu majelis ekonomi, kita juga bekerja sama."[69]

Hal senada juga disampaikan Inayati yang saat ini menjadi satu-satunya anggota perempuan di Majelis Tarjih. Bahkan ia memiliki keanggotaan ganda, di Muhammadiyah dan 'Aisyiyah.[70] Tidak adanya ketegangan tersebut dibuktikan dari keaktifan mereka terlibat dalam kepanitiaan muktamar 'Aisyiyah ke-46 tahun 2010.

Sebaliknya, ketegangan internal tidak terlalu tampak antara Muhammadiyah dan Pemuda Muhammadiyah (PM) meski kalangan mereka

---

[67]Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, *Riwayat Singkat Nasyiatul 'Aisyiyah* (Yogyakarta, Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999), hlm. 11.

[68]Siti Syamsiatun, *Serving Young Islamic Indonesian Women*…., hlm. 109.

[69]Wawancara dengan Dewi Suryani, periode 2000-2005 yang saat ini aktif di MPM yang bergerak pada pendampingan ekonomi kerakyatan. Wawancara dilakukan di kantor Majelis MPM di Yogyakarta pada 23 Maret 2010.

[70]Wawancara dengan Evi Sofia Inayati, anggota Majelis Tarjih PP Muhammadiyah di Yogyakarta, 15 April 2010.

juga mengeluhkan masalah kaderisasi. Menurut penuturan Sholeh, Muhammadiyah tidak kekurangan kader terbaik yang dapat memimpin Muhammadiyah dari tingkat pusat sampai cabang. Justru kalangan PM merasakan lambannya proses kaderisasi itu. Seorang mantan anggota PP PM, Abidin menyatakan:

> "Bayangkan! apa yang bisa dilakukan oleh mereka yang sudah mendekati 60 tahun, bahkan ada yang lebih, kecuali status quo 'kan? Idealnya anggota Pimpinan Muhammadiyah ya 40-50 tahun yang masih dinamis dan energik. Ya, tetapi siapa yang rela mundur to! Ini kan masalah *prestige*. Apalagi sekarang melibatkan masalah pendapatan to! Konon ada yang jadi komisaris Bank Muamalah dan Bank Syariah, belum lagi kedudukan di berbagai amal usaha seperti universitas, misalnya."[71]

Lambatnya proses kaderisasi dibenarkan oleh Wibisono yang membuat kader-kader muda Muhammadiyah dimanfaatkan oleh pihak lain seperti partai-partai politik yang menjamur pasca-reformasi.[72] Fenomena kelambanan tersebut tampak pada Pimpinan Muhammadiyah periode 2010-2015 yang mayoritas berusia di atas 50 tahun dan merupakan pengurus lama. Hanya dua orang yang merupakan wajah baru.[73]

Kedua, masalah representasi ortom dalam PP Muhammadiyah yang lebih dipersoalkan oleh ortom perempuan, terutama 'Aisyiyah dan NA daripada ortom lain seperti PM, IPM dan IMM. Ketegangan antara 'Aisyiyah dan NA tersebut berakar pada perubahan struktural NA menjadi ortom penuh. Kalangan NA memandang bahwa perubahan struktural ini juga mengubah pola relasi subordinat anak-ibu menjadi pola relasi setara berkemitraan. Sementara kalangan 'Aisyiyah memandang per-

---

[71]Wawancara dengan Abidin (bukan nama sebenarnya), di Yogyakarta, 24 September 2010.

[72]Wawancara dengan Gunawan Wibisono, anggota PP Pemuda Muhammadiyah periode 2000-2005 di Jakarta, 21 Agustus 2010.

[73]Kompas, "Muktamar ke-46: Wajah Lama Kuasai Muhammadiyah", Rabu, 7 Juli 2010, lihat juga *Berita Resmi Muhammadiyah: Tanfidz Keputusan Satu Abad Muhammadiyah ke-46 (Muktamar Muhammadiyah ke-46), 2010-2015* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 2010), hlm. 8-9.

ubahan tersebut sebagai bentuk perluasan horizontal semata tanpa pengubah substansi NA sebagai organisasi kader. Perbedaan pandangan tersebut sering memicu ketegangan yang memuncak pada muktamar ke- 45 di Malang pada 2005 tentang representasi perempuan dalam Pimpinan Muhammadiyah. Arifah (bukan nama sebenarnya) mengisahkan ketegangan yang dipicu oleh pencalonan Siti Chamamah dan Rahmawati Husein dalam pencalonan anggota PP Muhammadiyah. Farida (bukan nama sebenarnya) menuturkan:

> "Menurut bu Chamamah, wakil resmi perempuan di Muhammadiyah ya 'Aisyiyah. Sedangkan menurut Rahmawati posisi tersebut seharus terbuka bagi seluruh perempuan yang ada di ortom-ortom, tidak hanya 'Aisyiyah. Apalagi kalau sifatnya ex-officio ketua 'Aisyiyah atau ketua NA, kan akan repot dan menjadi beban. Lebih baik diberikan kepada mereka yang tidak menjabat."[74]

Pandangan ini sejalan dengan wawancara yang dilakukan oleh Syamsiatun dengan Rahmawati.[75]

Sebaliknya, karena tidak ada perubahan status PM maka tidak tampak ketegangan struktural dengan Muhammadiyah. Sependapat dengan Wibisono, Qodir menegaskan bahwa kadar ketegangan struktural tidak sampai menimbulkan masalah serius antara PM dan Muhammadiyah karena adanya '*channel*' yang memfasilitasinya, yaitu partai politik, baik di tingkat pusat maupun daerah. Qodir menuturkan bahwa:

> partai politik yang menjamur pasca-reformasi membutuhkan 'darah segar' dari kalangan muslim mainstream dan, itu ditangkap kalangan PM sebagai peluang. Lihat saja PAN, siapa yang menjadi motornya? Ya Pemuda Muhammadiyah, di pusat maupun di daerah. Partai-partai lain juga melirik PM sebagai upaya menarik simpati warga muda Muhammadiyah. Partai politik saya kira jauh lebih menjanjikan ketimbang menunggu giliran di PP (Pimpinan Pusat) Muhammadiyah ya. Ketika PAN dirasakan tidak sungguh-sungguh mengakomodir PM, mereka membentuk partai sendiri yaitu Partai

---

[74]Wawancara dengan Arifah (bukan nama sebenarnya), pengurus PP 'Aisyiyah periode 2005-2010 di Yogyakarta, tanggal 14 April 2010.

[75]Siti Syamsiatun, *Serving Young Islamic Indonesian Women* …., hlm. 124.

> Matahari Bangsa (PMB) atau bergabung dengan partai yang lain seperti Hanura dan Gerindra. Intervensi politik dalam PM sudah sangat akut. Konon deadlock pemilihan ketua PM dalam muktamar lalu karena intervensi dua partai politik juga.[76]

Ia juga mensinyalir bahwa semakin banyak kaum muda Muhammadiyah yang kini terjebak dalam mentalitas pragmatis dan logika proyek, salah satunya adalah sebagai motor mobilisasi politik dalam pemilihan legislatif, kepala daerah seperti bupati, gubernur, DPD, bahkan pencalonan presiden.[77] Kecenderungan politis PM telah terasa ketika pada awal 1990-an kantor Pimpinan Pusat PM dipindahkan dari Yogyakarta ke Jakarta sebagai pusat pusaran politik nasional. Perpindahan tersebut memang dimaksudkan agar dapat memfasilitasi akses politik kaum muda Muhammadiyah dalam arena politik nasional.[78] Dalam bukunya, Qodir juga mensinyalir bahwa elite PM juga menjadikan aktivisme dalam Muhammadiyah, betapapun kecilnya, sebagai tangga untuk menduduki posisi dalam amal usaha seperti sekolah, universitas, rumah sakit dan sebagainya.[79]

Pengelolaan konflik kepentingan antargenerasi laki-laki melalui '*channeling*' cukup efektif jika dibandingkan dengan kalangan perempuan. Secara internal, otoritas Muhammadiyah terhadap amal usaha, memberikan akses yang lebih luas bagi laki-laki untuk berpartisipasi, baik dalam orientasi pengabdian maupun kebutuhan finansial. Partisipasi ini semakin terbuka luas secara eksternal karena partai politik dan lembaga-lembaga publik lebih terbuka bagi laki-laki. Sampai saat ini budaya politik di Indonesia cenderung maskulin sehingga lebih menguntungkan

---

[76]Wawancara dengan Zuly Qodir, di Yogyakarta, 24 September 2010.
[77]*Ibid.*
[78]Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam*…., hlm. 148.
[79]Zuly Qodir, *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 186.

laki-laki. Partai-partai politik dengan mudah menuai kader-kader potensial PM yang tidak terakomodir dalam struktur Muhammadiyah.

Channeling semacam itu tidak tersedia secara memadai bagi perempuan, baik secara struktural maupun dalam pengelolaan amal usaha. Secara internal, keterbatasan pada pengelolaan amal usaha 'Aisyiyah tidak memungkinkan pelimpahan kesempatan pada anggota NA. Dengan kata lain, amal usaha yang terbatas hanya mampu menampung anggota 'Aisyiyah, baik di pusat maupun di daerah. Kecil kemungkinan melibatkan anggota NA dalam pengelolaan tersebut. Perempuan juga menghadapi kendala lebih besar secara eksternal, misalnya, partai politik yang maskulin banyak menimbulkan masalah bagi perempuan muda dalam mengharmonisasikan kepentingan politik dan rumah tangganya jika dibandingkan dengan laki-laki.

Keterbatasan akses perempuan terhadap kedua ranah di atas berimbas pada perebutan program yang terbatas antara 'Aisyiyah dan NA seperti pengelolaan Pendidikan Usia Dini (PAUD), kesehatan reproduksi dan isu strategis seperti *traffiking* serta program pendidikan politik perempuan. Masalah yang cukup aktual adalah pengelolaan PAUD di berbagai daerah yang menimbulkan ketegangan terbuka seperti dijelaskan oleh Halimah bahwa:

> Ibu-ibu 'Aisyiyah itu menganggap NA itu mengambil bidang garapannya karena kalau ada PAUD akan menjadi pesaing TK nya. Padahal kan jelas batasan usianya. Maunya kita sih ada pembagian. PAUD mengurusi anak-anak 1-4 tahun seperti kelompok bermain. Setelah 4 tahun masuk ke TK. Kan bisa seperti itu to. Tapi nyatanya ibu-ibu itu tetap melihat sebagai ancaman. Itu ramai di beberapa daerah.[80]

Di sisi yang lain, menurut beberapa pengurus PP NA, 'Aisyiyah cenderung memonopoli semua program, seperti dikeluhkan oleh Abidah sebagai Ketua umum PP NA:

---

[80]Pendapat Halimah (bukan nama sebenarnya) dalam Facus Group Discussion pengurus PP NA, 17 Februari 2010.

> Yang dikenal luas, terutama pemerintah dan lembaga donor 'kan 'Aisyiyah. Boleh saja program-program yang menjadi bidang garap NA diambil tetapi ya mbok di-*sharing*-kan dengan NA seperti misalnya program kesehatan reproduksi ibu muda (pasangan usia subur) dan remaja, program anti trafficking, dll.[81]

Ia menjelaskan lebih lanjut bahwa problem di atas disebabkan kaderisasi yang kurang berjalan di NA sehingga ketika orang-orang yang telah dikenal oleh lembaga luar seperti Noorjanah Djohantini, Latifah Iskandar dan Trias Setiawati menjadi anggota dan pimpinan 'Aisyiyah maka program itu ikut berpindah.[82]

Kalangan 'Aisyiyah menanggapi masalah di atas secara berbeda, misalnya, Aminah (bukan nama sebenarnya), anggota PP 'Aisyiyah menanggapi dengan sinis:

> Salah mereka sendiri kenapa mengatakan NA itu kedudukannya sama dengan 'Aisyiyah. Bukan lagi sebagai kader. Ya, silakan berdiri sendiri. Sekarang giliran pembagian program mereka ribut. Tapi itu kan pendapat beberapa orang saja ya, tidak semua NA begitu... sebaiknya memang mulai dibenahi.[83]

Sinyalemen tersebut tidak semuanya dibenarkan oleh Noorjanah yang memandang masalah komunikasi sebagai kendala kaderisasi. Ia mengakui bahwa masalah komunikasi pada tingkat personal berpotensi menghambat proses koordinasi pada tingkat organisasi dan kaderisasi.[84]

Namun demikian, manifestasi ketegangan yang tampak lebih tinggi di kalangan perempuan tidak dapat direduksi secara stereotipis bahwa perempuan memang cenderung berlaku penuh persaingan dan saling menyingkirkan seperti dalam istilah Faruk *women womeni lupus* (wanita

---

[81]Pernyataan Abidah dikemukakan dalam Focus Group Discussion yang sama.

[82]*Ibid.*

[83]Wawancara dengan ibu Aminah (bukan nama sebenarnya), pengurus PP 'Aisyiyah, di Yogyakarta, 15 Februari 2010.

[84]Wawancara dengan Noorjanah Djohantini, 26 Februri 2010.

adalah serigala bagi wanita lain).[85] Ketegangan tersebut terjadi secara derivatif yang berasal dari hierarki gender dalam struktur Persyarikatan dan dipertajam oleh bias gender yang masih kuat di Indonesia, termasuk ranah politik.

3. Otoritas Finansial

Finansial merupakan salah satu aspek *transforming subsystem* yang sangat fundamental dalam suatu organisasi, termasuk dalam organisasi non-profit seperti Muhammadiyah.[86] Dalam Anggaran Dasar, otoritas finansial yang meliputi 'seluruh keuangan dan kekayaan Muhammadiyah, termasuk keuangan dan kekayaan Unsur Pembantu Pimpinan (UPP), Amal Usaha (AU), dan Organisasi Otonom pada semua tingkat secara hukum milik Pimpinan Pusat Muhammadiyah'.[87] Setelah 'Aisyiyah berubah menjadi ortom khusus, pengelolaan amal usaha diberikan secara terbatas.

Amal usaha memiliki makna sentral di Muhammadiyah yang berfungsi mengartikulasikan *dakwah bil hal* (berdakwah dengan kerja nyata) yang berseiring dengan istilah *dakwah bil lisan* (berdakwah dengan lisan atau ucapan). Keberadaan amal usaha meneguhkan identitas Muhammadiyah sebagai organisasi modern yang memandang kemajuan bukan sebatas masalah agama yang bersifat normatif, namun menyentuh masalah praksis dalam menciptakan perubahan nyata dan menyeluruh dalam meningkatkan sumber daya kalangan Muslim.[88]

---

[85]Faruk H.T., " Pendekar Wanita di Goa Hantu" dalam Irwan Abdullah (ed.), *Sangkan Paran Gender* (Yogyakarta,: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 47 dan hlm. 58.

[86]Malcom Waters dan Rodney Crook, *Sociology One* …., hlm. 372.

[87]PP Muhammadiyah, Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-45 tentang Anggaran Rumah Tangga, *95 Tahun Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 591.

[88]*Ibid*, hlm. 572-573. Lihat juga Haedar Nashir, *Meneguhkan Ideologi Gerakan Muhammadiyah* …., hlm. xxi-xxii.

Otoritas finansial Muhammadiyah sebagai organisasi patron memberikan kontrol yang luas terhadap pengelolaan aset-aset yang sering menimbulkan ketidakpuasan di antara ortom. Terlebih lagi ketika sumber-sumber pendanaan mengalami pergeseran seiring dengan perubahan basis ekonomi Muhammadiyah yang lebih komersial. Bukan hanya dimaksudkan sebagai pendanaan operasional, amal usaha Muhammadiyah, bahkan telah bergeser menjadi sumber pekerjaan warganya.

Ridhah Taqwa yang meneliti eksistensi amal usaha Muhammadiyah mensinyalir terjadinya pergeseran status dan fungsi amal usaha dari dakwah-idealis menjadi 'badan usaha' yang berorientasi profit dan menjadi sumber kehidupan para aktivisnya. Bahkan, tidak jarang menjadi bisnis keluarga atau kelompok tertentu dalam Persyarikatan.[89] Masalah pengelolaan amal usaha juga menjadi sumber ketegangan, terutama antara 'Aisyiyah dan Muhammadiyah. Ortom lain juga membicarakannya, namun tidak terlalu vokal seperti 'Aisyiyah yang menuntut pengelolaan amal usaha yang lebih luas. Kewenangan pengelolaan amal usaha ini yang kemudian mengubah status 'Aisyiyah menjadi ortom khusus.

Secara kelembagaan, ortom-ortom mendapatkan subsidi dan fasilitas dari Muhammadiyah dalam melaksanakan program-programnya. Namun dalam praktiknya, alokasi keuangan kelembagaan tampak tidak seimbang antara Muhammadiyah dan ortom-ortomnya. Jika dilihat secara umum, fasilitas Muhammadiyah jauh lebih baik dari ortom-ortom. Kantor Muhammadiyah di Yogyakarta, misalnya, tergolong cukup mewah jika dibandingkan dengan gedung 'Aisyiyah yang tua, terkesan kuno serta kurang terawat. Demikian pula, kantor PPNA dan IPM yang menempati gedung lama yang kotor dan tidak terurus kebersihannya.

---

[89]M. Ridhah Taqwa, *Relasi Kekuasaan dalam Institusi Pendidikan dan Prospek Demokrasi: Studi di Sekolah 'Aizifah 1 Yogyakarta*, ringkasan disertasi, tidak diterbitkan (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2010), hlm. 21.

Perbedaan yang cukup mencolok juga terlihat dari posisi dominan Muhammadiyah pada pelaksanaan muktamar yang lalu. Tentang masalah perbedaan ini, Chamamah mengeluhkan:

> Wah! berbeda jauh, meskipun sama pimpinan pusat, nasib kami berbeda dengan bapak-bapak yang di Muhammadiyah, misalnya, pada pelaksanaan muktamar, mereka tinggal di hotel berbintang-bintang, sedangkan kami tinggal di hotel tanpa bintang, bahkan tidur di rumah-rumah kader 'Aisyiyah. Belum lagi masalah kendaraan dan fasilitas lain, jauh sekali! Padahal kita 'kan satu Persyarikatan, ya. Dalam beberapa muktamar, 'Aisyiyah itu terabaikan, termasuk liputan media karena jadi satu. Untuk muktamar kali ini (1 abad) kita mau bikin sendiri, biar kita bisa ekspos lebih luas lagi sehingga syiarnya tampak lebih seimbang.[90]

Perbedaan fasilitas tersebut tampak pula pada pelaksanaan muktamar ke-46 dalam rangka merayakan 1 abad Muhammadiyah di Yogyakarta, bulan Juli 2010 yang lalu di mana muktamar Muhammadiyah dilaksanakan di kompleks kampus Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) yang megah dan bersih. Sidang-sidang komisi dilakukan di tempat-tempat berpendingin udara dan menggunakan lift. Sebaliknya, muktamar 'Aisyiyah dilaksanakan di kompleks Universitas Ahmad Dahlan dengan fasilitas yang jauh lebih sederhana. Bahkan, sidang-sidang pleno dilaksanakan di suatu gedung serbaguna umum dengan fasilitas sederhana dan pendingin udara yang tidak memadai, termasuk media center yang disewa dari suatu instansi. Lebih memprihatinkan lagi, Muktamar IPM ke-15 diadakan sangat jauh dari pusat perkotaan dengan fasilitas jauh lebih rendah kualitasnya dibandingkan dengan 'Aisyiyah berupa gedung serbaguna pada tingkat kabupaten. Sangat wajar jika muncul perasaan tidak puas terhadap struktur yang selama ini dipertahankan.[91]

---

[90]Wawancara dengan Siti Chamamah, tanggal 19 Februari 2010.

[91]Observasi sebagai peserta muktamar 'Aisyiyah selama berlangsungnya Muktamar ke-46 dan Perayaan 1 Abad Muhammadiyah di Yogyakarta, 3-8 Juli 2010.

Ketidakpuasan tersebut mendorong Aisyiyah menuntut status ortom khusus pada 2000 agar dapat lebih luas mengelola amal usaha guna membiayai kelangsungan aktivitas kelembagaan. Tuntutan itu tidak berjalan mulus, baik di tingkat pusat maupun daerah. Bahkan, ditentang oleh anggotanya sendiri agar amal usaha tetap ditangani Muhammadiyah demi menjaga kebersamaan dan syi'ar di daerah.[92] Di bebebapa daerah seperti Malang dan Makassar, 'Aisyiyah berhasil mengembangkan rumah sakit yang dirintis dari BKIA. Saat ini, akademi keperawatan sedang dipersiapkan untuk menjadi sekolah tinggi kesehatan dan akan terus ditingkatkan menjadi universitas 'Aisyiyah. Di Sumatera Barat, terjadi ketegangan antara 'Aisyiyah dan Muhammadiyah ketika suatu BKIA 'Aisyiyah ditingkatkan menjadi rumah sakit dan diklaim sebagai milik Muhammadiyah. Kompromi yang dicapai adalah penggunaan dua nama sekaligus yaitu rumah sakit 'Aisyiyah-Muhammadiyah.[93]

Keterbatasan kesempatan di kalangan perempuan mendorong kerja sama dengan pihak pemerintah dan lembaga donor yang mendatangkan dukungan finansial. Pada masa Orde Baru di saat Muhammadiyah sering terlibat ketegangan politis dengan pemerintah, 'Aisyiyah justru banyak memetik manfaat dari kerja sama pada bidang-bidang non-politis seperti program keluarga berencana, kesehatan keluarga, pendidikan usia dini dan sejenisnya. Tercatat bahwa 'Aisyiyah telah kerja sama dengan berbagai lembaga, termasuk lembaga pemerintah seperti BKKBN serta lembaga-lembaga donor internasional seperti Overseas Education Fund (OEF), The Pathfinder Fund NOVIB, UNICEF, Mobil Oil, Saudi Arabia,

---

[92]Wawancara singkat dengan 'Aisyah (bukan nama sebenarnya) utusan dari wilayah Jawa Tengah pada Muktamar 'Aisyiyah di Yogyakarta, tanggal 7 Juli 2010.

[93]Data ini diperoleh dari berbagai sumber seperti wawancara dengan Siti Chamamah, 19 Februari 2010; Rosyad Sholeh, 18 Maret 2010 dan wawancara dengan Yunahar Ilyas, anggota Pimpinan Pusat Muhammmadiyah, di kantor PP Muhammadiyah Yogyakarta, 9 Februari 2010.

Departemen Tenaga Kerja dan Departemen Agama.[94] Kerja sama yang saat ini tengah berlangsung adalah dengan The Asia Foundation dalam peningkatan kesehatan reproduksi dan kesehatan anak.[95]

Strategi di atas juga dilakukan oleh NA, yang pada 1990-an tahun itu mengalami kemajuan yang sangat pesat karena sikap responsif terhadap isu-isu strategis gender dan hak-hak perempuan yang diadvokasikan oleh kalangan LSM perempuan. Pada periode itu, NA mampu membangun imej baru sebagai gerakan perempuan yang dimotori oleh aktivis perempuan yang memiliki keterkaitan langsung dengan LSM seperti Yasanti, Rifka Annisa Women's Crisis Center serta pengurus Pusat Studi Wanita di berbagai universitas. van Doorn-Harder menegaskan bahwa masa itu, NA merupakan ikon baru Muhammadiyah karena beragam aktivitasnya yang dilansir oleh berbagai media dan dikenal oleh lembaga-lembaga donor.[96]

Kekuatan NA dalam membangun imej ini memberikan peluang kerja sama yang lebih luas dengan berbagai pihak, termasuk universitas, Kementerian Pemberdayaan Perempuan, kalangan LSM, kalangan bisnis seperti Indofood, PT Texmaco serta lembaga-lembaga donor di antaranya adalah AusAID Australia, British Council dan yang lainnya.[97] Demikian pula berdirinya Badan Usaha dan Amal Nasyiatul Aisyiyah yang disebut dengan BUANA sebagai lembaga yang berorientasi bisnis di bawah Majelis Sosial Ekonomi.[98]

Sampai saat ini BUANA masih bertahan meski dalam skala yang lebih kecil dengan variasi usaha yang berbeda di daerah satu dengan

---

[94]Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan 'Aisyiyah* (Yogyakarta: PP 'Aisyiyah, tanpa tahun), hlm. 44.

[95]Wawancara dengan Noorjanah Djohantini, tanggal 26 Februari 2010.

[96]Pieternella van Doorn-Harder, *Women Shaping Islam* …, hlm.148.

[97]Siti Syamsiatun, *Serving Young Islamic Indonesia Women* ..., hlm. 181.

[98]Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, Profil *Badan Usaha Nasyiatul 'Aisyiyah* (BUANA), 2003. Lihat juga Siti Syamsiatun, *Serving Young Islamic Indonesia Women*…., hlm. 214.

lainnya seperti pengadaan seragam, katering, rias pengantin dan PAUD. Keberadaan BUANA sangat signifikan sebagai pendamping pendanaan rutin NA selain donatur dan kerja sama di atas. Apalagi sejak dua periode ini Muhammadiyah dan "Aisyiyah sudah tidak lagi memberikan dana yang memadai. Dana masih diberikan untuk kegiatan-kegiatan dengan cakupan luas seperti Muktamar, milad dan sejenisnya. Keberadaan BUANA yang dianggap sebagai amal usaha sempat menimbulkan ketegangan, bukan dari Muhammadiyah, tetapi dengan 'Aisyiyah yang dipandang sebagai bagian dari amal usaha yang tidak berhak dikelola oleh NA. Abidah menjelaskan bagaimana NA berupaya mempertahankan BUANA:

> Sempat dipermasalahkan oleh 'Aisyiyah karena BUANA dianggap sebagai amal usaha. Kita jalan terus dengan mengganti istilah sebagai badan usaha amal bukan amal usaha. Kalau dari Muhammadiyah sendiri tidak ada keberatan, setidaknya tidak ada teguran.[99]

Karena tidak adanya dana operasional rutin, maka NA mengajukan surat keberatan kepada PP Muhammadiyah ketika tim audit menjelang muktamar mengharuskan PPNA untuk mengembalikan sisa anggaran sebesar 30% kepada PP Muhammadiyah. Surat keberatan tersebut diterima dan tidak dipersoalkan.[100]

C. Gender dalam Kontrol Ideologi Persyarikatan

Seperti ditegaskan oleh Fardon, bertahannya diskursus dan ideologi gender sangat terkait dengan sistem kontrol, otoritas dan kekuasaan (*power system*) atau dalam istilah Foucault disebut *the locus of a single horizon of objectivity* yang berlangsung melalui proses produksi, diseminasi dan efek dari sistem pengetahuan (dalam kadar yang paling kuat adalah ideologi) itu sendiri.[101] Fardon mengelaborasi sistem kontrol atau sistem

---

[99]Wawancara dengan Abidah, di Yogyakarta, 3 November 2010.
[100]*Ibid.*
[101]Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge* ..., hlm. 32-33.

kekuasaan dengan mengesampingkan apa yang ia sebut sebagai *the locus of power* karena sulit dipastikan posisinya. Ia lebih memfokuskan pada pengetahuan ideologis (*ideological knowledge*) dari aspek dampaknya, proses akuisisi, kontestasi serta merujuk pada siapa agen atau pembawanya (*carriers*) dengan latar belakang kelas (sosial), status dan kepentingannya.[102] Jika Fardon membuat reservasi terhadap *the locus of ideology,* Spain justru melihat bahwa *locus* yang ia pahami sebagai situs utama (*a certain space*) kesakralan (*secrecy*) yang merupakan kontrol terhadap sistem pengetahuan kolektif. Ia menegaskan bahwa *control of knowledge* yang dipahami sebagai kontrol terhadap sistem pengetahuan dan sumber daya dilakukan melalui kontrol terhadap ranah (*control of space*).[103] Dengan demikian, kontrol elitee dalam ranah tertentu menciptakan 'kesakralan' (*secrecy*) yang berfungsi sebagai 'benteng' yang melindungi entitas substantif seperti ideologi atau doktrin (agama) agar menyebar di kalangan terbatas sebagai upaya mempertahankan statusnya.[104]

Kontrol terhadap diskursus dan ideologi gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah akan dibahas dalam aspek sebagai berikut:

1. Kontrol Kelembagaan terhadap Ideologi Gender

Selain aspek diskursus sebagai suatu produk pengetahuan atau *ideological knowledge,* Foucault menegaskan bahwa kontrol juga terjadi pada proses diseminasinya. Dalam konsep Connell, Muhammadiyah merupakan *the intermediary institution* yang memiliki peran strategis pada proses diseminasi ideologi gender. Secara struktural-organisasitoris, agen narasi dan diseminasi ideologi gender tidak bersifat tunggal di Muhammadiyah. Jika keberadaan gender secara ideologis diukur dari aspek-aspek yang tertulis, dapat dikatakan bahwa agen narasi yang paling

---

[102]Richard Fardon (ed), *Power and Knowledge* …., hlm. 5.
[103]Daphine Spain, *Gendered Space*…., hlm. 16.
[104]*Ibid,* hlm. 21.

dominan adalah Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang berperan melegitimasi semua produk-produk organisasi, baik yang bersifat reflektif-analitis maupun produk-produk yang bersifat normatif-ideologis.

Dalam perkembanganya, Aisyiyah semakin menunjukkan kapasitasnya sebagai agen narasi isu gender. Bahkan, pada 2009 'Aisyiyah mampu bertindak sebagai agen narasi utama yang mengatasnamakan Muhammadiyah dalam penerbitan buku Memecah Kebisuan: Agama Mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan tanpa pengesahan dari PP Muhammadiyah. Menanggapi penguatnya peran 'Aisyiyah sebagai agen narasi tentang persoalan gender dan keluarga, ketua Majelis Tarjih, sangat mengapresiasi:

> Itu menandakan semakin kuatnya kemampuan perempuan dalam persoalan agama sehingga tidak selalu bergantung pada PP Muhammadiyah. Pada prinsipnya tidak masalah selama hal tersebut dikomunikasikan. Bukan masalah otoritas, tetapi masalah koordinasi sehingga apa pun yang diputuskan oleh 'Aisyiyah dapat diketahui oleh lembaga lain, termasuk Majelis Tarjih. Sejak 2000 kan sudah ada perempuan di Majelis Tarjih, termasuk Anda (penulis) dan Bu Chamamah.[105]

Keberadaan anggota perempuan di Majelis Tarjih pada 2000 memberi nuansa baru diskursus gender di Persyarikatan Muhammadiyah. Menurut Abdullah keputusan tersebut merupakan konsekuensi dari perubahan nama Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam. Ia menjelaskan sebagai berikut:

> Saya lupa, apa dari 'Aisyiyah? Tampaknya itu sudah menjadi bagian dari tuntutan zaman, ya. Apalagi ketika Majelis Tarjih ditambah dengan pengembangan pemikiran Islam, mau tidak mau harus menyentuh isu-isu kontemporer seperti pluralisme, toleransi, HAM, dan tentu saja gender.[106]

Keberadaan perempuan dalam Majelis Tarjih pada periode ini mampu mendinamisir lembaga tersebut dalam merespons isu-isu strategis

---

[105] Wawancara dengan Syamsul Anwar di Yogyakarta, 26 Maret 2010.

[106] Wawancara dengan Amin Abdullah, Ketua Majelis Tarjih Muhammadiyah PP Muhammadiyah periode 2000-2005 di Surabaya, 9 Juni 2009.

gender, utamanya masalah perempuan. Demikian pula dorongan bagi kalangan laki-laki progresif untuk secara intensif membangun diskursus kesetaraan gender, baik secara internal dan eksternal. Salah satu bentuk dinamisasi diskursus gender pada waktu itu adalah masuknya analisis gender dalam kerangka pengembangan pemikiran Islam. Suatu tim *ad hoc* yang terdiri dari kalangan akademisi dan praktisi seperti Heru Nugroho, Irwan Abdullah, dan Mansur Fakih dalam merumuskan pandangan baru Muhammadiyah tentang relasi gender.[107] Pada tingkat pimpinan pusat, dapat dikatakan telah terjadi keterbukaan terhadap masalah gender, namun tidak demikian halnya pada tingkat wilayah dan daerah. Istilah gender masih dihindari dan diganti dengan istilah yang lebih 'aman' yaitu relasi pria dan wanita di Muhammadiyah. Tim ini sempat menghasilkan draf Tuntunan Relasi Pria dan Wanita di Muhammadiyah dan diajukan dalam Tanwir Muhammdiyah menjelang Muktamar ke-45 di Malang.[108] Di tengah menguatnya gelombang konservatisme pasca Muktamar ke-45, Majelis Tarjih masih dapat mempertahankan agenda menyusun tuntunan tersebut meski telah berganti tema menjadi fiqih perempuan dalam Muhammadiyah.[109] Walaupun mengalami banyak tekanan dalam periode 2005-2010, kelompok progresif modern mampu mengawal draf yang progresif tersebut sampai menjadi Keputusan Majelis Tarjih 2010.

Sejak periode 2000-2010, Majelis Tarjih dan 'Aisyiyah bekerja sama secara sinergis dalam menguatkan ideologi gender moderat. Namun,

---

[107]*Ibid*. Pembentukan panitia *ad hoc* tersebut dilakukan dalam rangka menyusun buku relasi pria dan wanita yang disusun devisi keluarga di mana penulis menjadi anggota Majelis Tarjih pada periode 2000-2005.

[108]Wawancara dengan Hamim Ilyas, tanggal 18 Februari 2010 dan pengalaman penulis ketika menjadi anggota Majelis Tarjih PP Muhammadiyah periode 2000-2005.

[109]Wawancara dengan Wawan Gunawan, ketua Divisi Keluarga, Majelis Tarjih periode 2005-2010, di UIN Yogyakarta, tanggal 8 April 2010.

pasca Muktamar ke-45 periode 2005-2010 muncul agen narasi baru yaitu Majelis Tabligh yang oleh beberapa kalangan ini dipandang sebagai *contested-agent* bagi Majelis Tarjih dan 'Aisyiyah. Majelis ini mulai menguat dengan masuknya beberapa figur seperti Adian Husaini, M. Yusron Asrofi, Syamsul Hidayat yang dikategorikan sebagai kelompok tekstualis sebagaimana disampaikan oleh Abdurrahman:

> Mereka itu kan ada yang membawa, bahkan dari anggota PP (Muhammadiyah), Anda tahu sendiri lah. Pandangan mereka itu sangat tekstualis terhadap masalah-masalah kontemporer, termasuk gender. Mereka sangat anti sekali, karena dianggap dari Barat. Pendekatan mereka sangat politis-ideologis bukan sebagai suatu bentuk pertemuan budaya yang perlu diperbincangkan dan disikapi secara bijaksana. Coba Anda lihat materi-materi pelatihan kadernya. Keras sekali pandangannya.[110]

Pandangan serupa juga disampaikan kalangan 'Aisyiyah yang tidak sepaham dengan Majelis Tabligh, terutama pada masalah pendekatan dan metode yang keras yang tidak sejalan dengan budaya Muhammadiyah yang santun. Salah satunya adalah Khadijah, pengurus PP Aisyiyah yang cukup gusar dengan pendekatan yang digunakan oleh majelis ini. Ia menuturkan bahwa:

> Sudah lama kita tidak pernah lagi ikut dalam training-training mereka. Isinya *mung ngonek-ngonek ke* (memaki-maki) orang! Ya malas lah. Mereka tidak proporsional dalam masalah perempuan dan gender, sangat tendensius dan tidak ilmiah.[111]

Para pengurus PPNA juga menyatakan pandangan yang sama bahwa Majelis Tabligh memiliki pandangan dan pendekatan yang berbeda dengan Majelis Tarjih, termasuk dalam masalah gender.[112]

Pada periode sebelumnya, peran majelis ini lebih bersifat teknis sebagai lembaga diseminasi Himpunan Putusan Tarjih (HPT) melalui

---

[110]Wawancara dengan Abdurrahman (bukan nama sebenarnya) di Yogyakarta, 26 April 2010.

[111]Wawancara dengan Khadijah (bukan nama sebenarnya), di Yogyakarta, 15 Februari 2010

[112]Focus group Discussion dengan pengurus PPNA, 25 Februari 2010.

penguatan mubaligh. Eksistensi mereka makin menonjol ketika beberapa kalangan tekstualis seperti Adian Husaini, yang aktif membuat tulisan-tulisan bernada *counter-discourse* terhadap kesetaraan gender menjadi anggotanya. Rekrutmen dilakukan oleh pengurus PP Muhammadiyah yang sepaham dengan kelompok tekstualis ini guna menandingi kelompok progresif-liberal.[113] Kesan tersebut secara tersirat diakui oleh Nashir yang tidak menafikan adanya polemik seputar perbedaan persepsi antara Majelis Tabligh dan Majelis Tarjih. Perbedaan tersebut tidak bersifat organisatoris melainkan imbas dari perbedaan pendapat yang bersifat personal. Kesan tersebut tidak berlebihan karena menurut Taufik, saat ini Majelis Tarjih lebih mencerminkan pandangan yang lebih progresif:

> Ketika ada polemik tentang poligami antara pak Wawan (Wawan Gunawan) dengan pak Ichsan (Muhammad Ichsan), kalangan sepuh (senior) lebih cenderung mendukung pak Wawan meskipun tidak dilakukan secara terus terang. Namun ada dari mereka yang berbicara langsung pada pak Wawan bahwa mereka setuju dengan pendapatnya.[114]

Namun, kategorisasi berdasarkan kelembagaan tersebut dibantah oleh Zain sebagai sekretaris Majelis Tarjih:

> Ada juga anggota Majelis Tarjih yang dikatakan konservatif, ada juga yang moderat dan bahkan liberal. Tetapi ketika membuat keputusan pandangan-pandangan tersebut dibicarakan dan diperdebatkan sampai menemukan titik temu yang bisa diterima oleh seluruh anggota, bukan hanya di tingkat PP (Pimpinan Pusat) tetapi sampai wilayah juga.[115]

Kesan tekstualis dan ideologis Majelis Tabligh dapat dilihat dari materi yang diberikan dalam Training of Trainers (TOT) yang dinamakan *Ghozwul Fikri* (peperangan berpikir) yang bernuansa anti-modernitas seperti HAM, Pluralisme, dan kesetaraan gender. Pada umumnya mereka

---

[113] Wawancara dengan Abdurrahman (bukan nama sebenarnya), 26 April 2010.

[114] Sudah banyak dibicarakan di lingkungan Muhammadiyah bahwa Wawan Gunawan dipandang sebagai tokoh muda progresif dalam Majelis Tarjih. Sebaliknya Muhammad Ichsan dipandang sebagai tokoh yang tekstualis. Yang secara eksplisit mengatakan adalah Taufik (bukan nama sebenarnya) yang memperhatikan masalah benturan ideologis di Muhammadiyah, *ibid.*

menolak isu tersebut karena dianggap sebagai produk pemikiran Barat yang bertentangan dengan Islam. Salah satunya adalah pernyataan di bawah ini:

> Perlu digarisbawahi bahwa HAM bukan konsep netral; ia dibangun atas landasan filosofis dan pandangan hidup (*worldview*) masyarakat Barat sekuler yang secara diametral bertentangan dengan pandangan hidup Islam. Dalam pandangan hidup Barat manusia merupakan pusat segala-galanya. Ia memiliki otoritas penuh untuk menentukan baik dan buruk bagi dirinya. Tidak ada institusi lain yang dapat mengatur hidup dan kehidupannya. Dia memiliki kebebasan mutlak. Bahkan Tuhan pun tidak berhak untuk turut campur mengaturnya. [116]

Pada isu gender dan feminisme, pemberi materi lebih mengedepankan aspek *prejudice* daripada analisis yang bersifat ilmiah-rasional yang selama ini menjadi tradisi Muhammadiyah. Bahan-bahan diambil tidak selektif dari sumber yang tidak kredibel sehingga menghilangkan keutuhan secara konseptual. Terlebih lagi, banyak materi yang diambil dari internet yang terkesan mengada-ada dan tidak relevan dengan substansi kesetaraan gender. Ilustrasi diambil secara pejoratif dari internet, misalnya, ilustrasi kesetaraan gender diberi gambar laki-laki dan perempuan membuang air kecil sambil berdiri. Bahkan, banyak gambar yang tidak pantas ditayangkan dalam forum yang seharusnya bersifat ilmiah dan teologis.[117] Di samping itu, nuansa fobia Barat dan Kristen juga sangat berlebihan dalam berbagai presentasi. Bandingkan dengan materi tentang feminisme dan keadilan gender yang disampaikan oleh Yunahar Ilyas yang lebih akademis dan analitis. Ia memasukkan beberapa kritik yang konstruktif bagi pengembangan diskursus gender di Muhamma-

---

[115]Wawancara dengan Fuad Zain, sekretaris Majelis Tarjih periode 2005-2010, di UIN Yogyakarta, tanggal 17 Maret 2010.

[116]Lihat materi Nirwan Syafrin, *Konstruk Epistemologi Islam: Telaah Fiqh dan Usul Fiqh,* materi TOT Ghazwul Fikri (tidak diterbitkan), Majelis Tabligh PP Muhammadiyah, tanggal 7-9 Agustus 2009.

[117]Lihat materi dari Henri Shalahuddin, *Menelusuri Kesetaraan Gender dalam Islam*, *ibid.*

diyah, termasuk analisis kritis dan proporsional terhadap isu-isu gender dalam Islam dan di Barat.[118]

Di samping tiga agen narasi pada tingkat institusional, ada beberapa ortom yang juga mendiseminasikan diskursus gender seperti NA dan IPM meski peran mereka sangat terbatas pada sosialisasi yang bersifat teknis seperti training dan forum diseminasi wacana. Masalah pendanaan merupakan masalah utama yang sering kali dihadapi oleh NA dan IPM. Selain itu, masa keanggotaan mereka yang singkat tidak memungkinkan mereka membuat kajian-kajian yang intensif dan berkesinambungan seperti yang dilakukan oleh Muhammadiyah dan 'Aisyiyah.

2. Mekanisme Pendisiplinan

Foucault menegaskan bahwa diskursus bukan hanya berhenti pada teks-teks kebahasaan namun suatu kekuatan yang melibatkan mekanisme disiplin dalam bentuk konkret dalam institusi-institusi sosial budaya. Menurut Althusser, mekanisme pendisiplinan ini bersifat melembaga sepadan dengan perangkat ideologis negara (*ideological state apparatuses*).[119] Sebagai suatu institusi yang melakukan rekayasa identitas kolektif tertentu yang lebih dikenal sebagai Islam modernis, Muhammadiyah memiliki seperangkat mekanisme pendisiplinan kemuhammadiyahan, baik secara formal maupun informal. Proses pendisiplinan ini dilakukan sistematis melalui pendidikan formal sekolah Muhammadiyah dan pelatihan-pelatihan kader secara berjenjang. Mekanisme tersebut, tidak urung, mendorong, tidak semata-mata proses konfirmitas namun juga proses internalisasi yang memerangkap keabsahan identitas.

Tampaknya, ideologi gender Muhammadiyah bukan merupakan bagian dari mekanisme pendisiplinan formal seperti di atas. Penilaian ini didasarkan pada kenyataan bahwa materi-materi yang menyangkut hakikat dan relasi laki-laki dan perempuan yang menjadi *the backbone structure* Muhammadiyah tidak tecermin secara eksplisit dalam materi kemuhammadiyahan. Masalah gender hanya secara terbatas diberikan

pada masalah fiqhiyah, baik di Mualimin, Mualimat dan bahkan pada training kader ulama Majelis Tarjih.[120] Sisi positif dari informalisasi ideologi gender ini adalah fleksibilitas dan terbukanya ruang kontestasi yang memungkinkan terjadinya pergeseran dan perubahan secara dinamis. Sisi negatifnya adalah, karena bersifat kontestatif, maka tidak dimungkinkan terjadinya konfirmitas stabil pada satu kutub keyakinan. Lebih lagi, sifat kontestatif dalam mekanisme informal, seperti organisasi masyarakat sangat bergantung pada kelompok yang berpengaruh yang merentang dari kelompok moderat arus utama, kelompok tektualis dan sampai kelompok progresif yang periferi.

Di sisi lain, konfirmitas yang tidak stabil ini akan sangat mudah dipengaruhi atau dikooptasi oleh ideologi dari luar seperti negara. Meski secara formal ideologi gender negara telah bergeser pada pengarusutamaan kesetaraan gender, namun praktik ideologi gender Orde Baru yang mencerminkan keluarga priayi Jawa belum bergeser secara substantif. Secara internal, aspek diseminasi-indoktrinasi sebagai mekanisme transmisi ideologis atau indoktrinasi tidak berjalan dengan efektif. Akibatnya, proses pergeseran ideologi gender yang terjadi di tingkat pusat tidak secara efektif berpengaruh pada tingkat wilayah dan daerah.

Kendala klasik dalam proses diseminasi adalah pendanaan dan sumber daya di tingkat daerah sebagai ujung tombaknya. Karena pendanaan yang sangat terbatas, proses tersebut tidak mampu menjangkau keseluruhan elite 'Aisyiyah di tingkat wilayah dan daerah, apalagi Muhammadiyah dan ortom lainnya. Susilaningsih mengakui keterbatasan tersebut:

---

[118]Lihat materi dari Yunahar Ilyas, *Feminisme dan Kesetaraan Gender*, *ibid*.

[119]Perbandingan pendapat Foucault dan Althusser dikemukakan oleh Christ Weedon dalam *Feminist and the Politics of Differences* …., hlm. 125.

[120]Wawancara dengan Lailal Arqam dari Madrasah Mualimin Yogyakarta, 23 Maret 2010, Fauziyah dan Misma Husein di Madrasah Mualimat Yogyakarta, 23 Maret 2010 dan halaqah Kader Majelis Tarjih Putri di Yogyakarta, 23 Mei 2010.

> Karena keterbatasan dana, biasanya yang diundang dari DIY dan Jawa Tengah saja. Selebihnya, 'Aisyiyah menyusun modul yang disebarkan ke wilayah dan daerah lain untuk direplikasi. Dalam forum yang lebih luas seperti musyawarah kerja nasional 'Aisyiyah gender pasti dimasukkan.[121]

Majelis Tabligh 'Aisyiyah merepresentasi kelompok progresif di kalangan ortom perempuan karena banyaknya anggota yang berasal dari pusat studi dari Universitas Islam Negeri (UIN) dan Universitas Muhammadiyah.[122] Ketika disinggung tentang upaya pengarusutamaan gender dalam pimpinan Muhammadiyah ia menjelaskan bahwa hal itu jarang dilakukan:

> Seingat saya dua kali Majelis Tabligh 'Aisyiyah melakukan training sensitivitas gender untuk Muhammadiyah, tetapi juga baru di DIY dan pada tingkat wilayah dan daerah. Dananya dari Departemen Agama. Pada awalnya memang ada resistensi, tetapi sebenarnya hanya masalah belum tahu saja. Ketika terjadi proses dialog maka mereka akhirnya bisa menerima.[123]

Proses diseminasi yang diasumsikan dapat terjadi melalui proses replikasi tanpa adanya mekanisme kontrol seperti *training of trainers* (TOT) tidak dapat menjamin terjadi reduksi-reduksi dari modul yang disediakan.

Adapun training yang dimaksudkan sebagai upaya pengarusutamaan kesetaraan gender pada tingkat Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Susilaningsih mengatakan belum pernah mendengar. Dari sisi Majelis Tarjih, Evi Sofia menjelaskan bahwa belum pernah dilakukan semacam orientasi isu-isu gender di kalangan pimpinan Muhammadiyah. Ia juga mengatakan bahwa materi gender tidak masuk dalam pengajian tahunan Ramadhan PP Muhammadiyah:

---

[121] *Ibid.*

[122] Menurut Susilaningsih, para anggota Majelis Tabligh PP 'Aisyiyah berasal dari Pusat Studi Wanita Gadjah Mada, UIN Sunan Kalijaga, Universitas Muhammadiyah, Universitas Ahmad Dahlan dan Universitas Cokroaminoto, *ibid.*

[123] *Ibid.*

> Itu tergantung pada ketua majelis ya mbak, apakah suatu isu akan diajukan sebagai materi pengajian tahunan itu. Biasanya ada prioritas-prioritas yang mendesak dan pada umumnya masalah politik atau masalah yang sedang aktual untuk direspons seperti pornografi, misalnya.[124]

Lemahnya proses diseminasi ini memunculkan pesimisme tentang apakah gagasan progresif Majelis Tarjih 2010 tentang kesetaraan gender akan dapat secara efektif menjangkau wilayah dan daerah, apalagi sampai tingkat ranting. Tampaknya dua agen narasi seperti Majelis Tarjih dan 'Aisyiyah tidak memiliki cukup modal, baik otoritas maupun finansial untuk dapat melakukan diseminasi secara intensif, baik secara vertikal pada pimpinan Muhammadiyah maupun secara horizontal pada ortom-ortom lainnya. Kendala ini dapat menjadi celah bagi kekuatan luar, baik oleh negara maupun oleh kekuatan tandingan lain seperti Gerakan Tarbiyah atau bahkan kelompok salafi-ideologis lainnya untuk membendung pergeseran ideologi gender yang akan memunculkan rezim gender baru di Muhammadiyah pada milenium kedua. Eksodus pengurus Pimpinan Daerah NA di Bantul bergabung dengan Jama'ah Tarbiyah merupakan indikasi penelikungan ideologi gender Muhammadiyah.[125]

3. Mekanisme Evaluasi

Evaluasi merupakan aspek fundamental guna mengukur efektivitas dan konsistensi suatu rezim, termasuk rezim gender. Dari berbagai wawancara dengan Evi Sofia dari Majelis Tarjih, Susilaningsih dari Majelis Tabligh PP 'Aisyiyah dan Abidah dari PPNA diperoleh informasi bahwa evaluasi yang sifatnya sistematis dan berkelanjutan masih belum pernah dilakukan karena kendala pendanaan dan sumber daya manusia yang terbatas.[126] Oleh sebab itu, penelitian dalam buku ini tidak mendapatkan

---

[124]Wawancara dengan Evi Sofia, di Yogyakarta, tanggal 15 April 2010.

[125]Pendapat Abidah, Islamiyati dan Norma dalam *Focus Group Discussion* pengurus PP NA, tanggal 25 Februari 2010.

[126]Wawancara dengan Susilaningsih, 15 Februari 2010 dan Wawancara dengan Evi Sofia Inayati, 24 Maret 2010.

data-data dan sumber-sumber yang memadai yang diperlukan untuk mengukur aspek fundamental dari efektivitas rezim gender. Di samping itu, sebagaimana dijelaskan oleh Kardam bahwa penelitian terhadap aspek tersebut membutuhkan pendekatan lain yang disebut pendekatan behaviorisme.

Pendekatan behaviorisme rezim gender membutuhkan desain penelitian kuantitatif untuk mengukur sejauhmanakah konsistensi dan kesenjangan antara ideologi yang bersifat normatif dengan tindakan-tindakan yang bersifat praksis-sosiologis dari individu yang terikat di dalamnya. Oleh sebab itu, perlu dilakukan penelitian lanjutan dari penelitian ini yang baru sampai pendekatan kognitif dalam menelaah rezim gender Muhammadiyah.

D. Refleksi Teoretis

Bagian kelima merupakan aspek-aspek kognitif dari suatu rezim gender yang menggambarkan respons dinamis terhadap ideologi gender yang disebut sebagai rezim formal dengan berbagai temuan sebagai berikut:

Pertama, struktur Persyarikatan Muhammadiyah merupakan perluasan dari ideologi keluarga priayi-santri yang bersifat *senior-junior partnership* dengan legitimasi historis penggabungan 'Aisyiyah dari organisasi mandiri menjadi bagian subordinat Muhammadiyah. Struktur tersebut melegitimasi hierarki otoritas yang bermuara pada superioritas laki-laki sebagai suami dan ayah yang khas priayi terhadap perempuan dan anak. Dalam pandangan Barriteau, struktur ini mencerminkan ideologi gender patriarkis dengan ketidakseimbangan akses dan alokasi sumber daya organisasi. Namun demikian, ideologi patriarki tidak bersifat homogen dan monolitik tetapi *fragmanted* dan beragam sesuai dengan indikator yang digunakan oleh Scanzoni. Oleh sebab itu, Persyarikatan Muhammadiyah sebagai perluasan relasi keluarga Kauman mencerminkan suatu ideologi patriarki yang bersifat kemitraan

(*partnership*) *senior-junior* yang berbeda dengan ideologi patriarki *property owner* dan *senior-junior complement*. Karakter struktural ini juga belum mencerminkan ideologi gender berkesetaraan yang bersifat *equal partnership*.

Rezim gender ini beroperasi membentuk *mental model* kolektif yang permanen karena kaum perempuan Muhammadiyah juga menerimanya sebagai suatu keabsahan selama seratus tahun. Meski terjadi ketegangan yang menghasilkan perluasan wewenang, namun selalu berakhir pada penegasan kembali struktur tersebut sebagai identitas autentik Muhammadiyah. Tuntutan maksimal 'Aisyiyah hanya terhenti pada masuknya perempuan dalam pimpinan Muhammadiyah dan tidak bermaksud memisahkan diri sebagai organisasi perempuan independen.

Kedua, gender bukan satu-satu faktor determinatif dalam membentuk struktur hierarkis Muhammadiyah tetapi berkelindan dengan aspek usia dalam keabsahan keluarga priayi. Dalam struktur ini dimungkinkan bahwa perempuan memiliki status yang lebih superior dibandingkan dengan laki-laki karena faktor usia seperti dalam relasi antara 'Aisyiyah dan Pemuda Muhammadiyah. Keabsahan tersebut dapat dibuktikan dari daya tawar 'Aisyiyah terhadap Muhammadiyah dibandingkan dengan Pemuda Muhammadiyah atau dengan organisasi ortom lainnya.

Ketiga, dari aspek ideologi gender yang bersifat kognitif, Muhammadiyah menyimpan polarisasi ideologis yaitu moderat-progresif dan konservatif-tektualis yang terakomodasi secara kelembagaan dalam majelis dan organisasi otonom yang berbeda dan sering menimbulkan ketegangan dalam memperebutkan autentisitas identitas Muhammadiyah. Pada sepuluh tahun terakhir ini ketegangan terjadi antara Majelis Tarjih dan 'Aisyiyah sebagai representasi kelompok moderat-progresif dan Majelis Tabligh yang didominasi kelompok konservatif-tektualis. Sedang organisasi otonom lain seperti Nasyiatul 'Aisyiyah, Ikatan Pelajar Muhammadiyah cenderung pada kelompok moderat-progresif sedangkan Pemuda Muhammadiyah lebih bersifat netral.

Kelima, berbeda dari rezim gender formal yang statis dengan representasi kontrol dan subordinasi perempuan, institusionalisasi gender ber-

sifat lebih dinamis dengan berbagai kontestasi otoritas antar organisasi dalam Persyarikatan Muhammadiyah, baik yang menyangkut otoritas legalistik, struktural dan finansial. Dinamika tersebut memunculkan ketegangan dan negosiasi yang mampu menggeser otoritas tersebut, utamanya 'Aisyiyah yang semakin kuat otoritasnya pada proses produksi ideologi gender, semakin luas otoritas finansial yang mampu meningkatkan status organisasi otonom khusus serta semakin meningkatnya otoritas struktural yang mampu mendesakkan kepemimpinan perempuan pada Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada muktamar 2010 yang lalu.

Kelima, jenis kelamin dan gender membawa dinamika yang berbeda pada aspek relasi organisatoris di mana organisasi laki-laki menunjukkan ketegangan yang lebih rendah antargenerasi seperti Muhammadiyah dan Pemuda Muhammadiyah jika dibandingkan organisasi perempuan, terutama pada 'Aisyiyah dan Nasyi'atul 'Aisyiyah. Jika tidak dianalis dengan sangat hati-hati, lebih tingginya ketegangan antar organisasi perempuan dapat mengarah pada stereotipi bahwa perempuan cenderung mengalahkan perempuan lain. Ada beberapa faktor yang memengaruhi perbedaan relasi tersebut. Secara internal, otoritas struktural dan finansial perempuan lebih terbatas dibandingkan laki-laki, terutama pada pengelolaan amal usaha sebagai alternatif keterlibatan laki-laki. Secara eksternal, ideologi gender konvensional yang menekankan pada pembagian kerja yang berbeda antara laki-laki dan perempuan membawa dampak kaderisasi yang berbeda; perempuan lebih banyak menghadapi kendala dalam mengharmonisasikan urusan domestik dan kepentingan organisasi dibandingkan laki-laki. Selain itu, laki-laki memiliki *channeling* yang mampu menjadi alternatif bagi kemandekan kaderisasi yaitu partai politik sehingga ketegangan dapat diredakan. ❐

BAGIAN ENAM

DISKURSUS GENDER DAN PEMETAAN AGEN NARASI

Bagian ini mempertegas rezim gender kognitif yang mencakup aspek pemaknaan intersubjektif (*intersubjective meaning*) dan pemahaman bersama (*shared understanding*) serta penerimaan terhadap tujuan bersama yang mengikat (*convergent expectations*) sebagaimana dirumuskan oleh Koehane.[1] Pemaknaan intersubjektif ini difokuskan pada pemetaan agen narasi diskursus gender dalam Persyarikatan Muhammadiyah dalam dua kategori, yaitu keluasan operasinya dan tendensinya pada suatu ideologi gender. Fineman menjelaskan bahwa diskursus merupakan bingkai linguistik (*linguistic framing*) yang menjadi basis eksistensi ideologi yang membatasinya.[2] Pada dataran praksis, ideologi sering kali termanifestasi secara parsial atau mengalami fragmentasi kontestasif ke arah pemaknaan yang bersifat transformatif dan terpolarisasi dalam suatu institusi kekuasaan formal (*institution of formal power*).[3]

Analisis diskursus ini bermaksud untuk menggali muatan-muatan normatif- ideologis serta pemaknaan kontestatif antar agen narasi yang berpotensi mendorong transformasi ideologis dalam Persyarikatan. Sumber-sumber beragam yang tersedia di dalam dan mengenai Muhammadiyah digunakan dalam mengenali dan menganalisis diskursus

---

[1]Robert Koehane dalam Andreas Hasenclever, Peter Mayer, Volker Rittberger, "Interest, Power, Knowledge"..., hlm. 181.

[2]The study of discourse reveals something about the existence and content of the underlying ideology, Martha Albertson Fineman, *The Neutered Mother* …., hlm. 21.

[3]*Ibid*, hlm. 22.

gender yang meliputi berbagai artikel, karya ilmiah, dan karya populer serta observasi atas praktik berorganisasi dan dilengkapi dengan hasil wawancara. Analisis agen narasi lebih difokuskan pada Muhammadiyah dan 'Aisyiyah serta mereka yang menulis di media resmi Suara 'Aisyiyah dan Suara Muhammadiyah. Karena keterbatasan waktu dan data-data sekunder yang kurang memadai, maka para agen narasi di kalangan angkatan muda di NA, PM, dan IPM tidak dianalisis dalam bagian ini.

Kerangka utama analisis bagian ini didasarkan pada konsep diskursus yang bagian-bagian fundamentalnya diadopsi dari skema analisis Foucault yang mencakup empat kondisi, dua di antaranya adalah sebagai berikut:[4] *pertama*, diskursus tidak hanya beroperasi dengan menyediakan kemungkinan sebuah objek untuk dibicarakan, dijelaskan dan dimengerti secara tertentu, tetapi juga dengan menutup kemungkinan untuk itu. Pengertian ini dapat dikembangkan dengan menyatakan bahwa diskursus mengarahkan apa yang (mungkin/dapat/layak/pantas/absah) terpikirkan tentang suatu objek, dan apa yang tidak (mungkin/dapat/boleh/layak/pantas) terpikirkan tentangnya.[5] Dalam pengertian ini, diskursus menciptakan bentuk-bentuk kesadaran pada satu sisi, dan juga modus-modus ketidaksadaran pada sisi lainnya.[6] Foucault juga memberi tekanan pada analisis diskursus untuk melihat bukan pada objek yang dibicarakan, melainkan pada bagaimana objek tersebut dibicarakan.

Kedua, diskursus muncul dalam relasi kognitif dengan berbagai sistem nilai, pengetahuan, kelembagaan, politik, ekonomi, dan moral. Diskursus terutama memiliki rujukannya pada teks, tetapi pada dasarnya memiliki berbagai macam sumber, termasuk keyakinan budaya dan praktik-praktik dalam keluarga dari anggota Persyarikatan serta referensi

---

[4]Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (London: Tavistock Publications Limited, 1975), hlm. 32-33.

[5] *Ibid*, hlm. 44.

[6]Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), hlm. 210.

lain yang tidak selalu terkait dengan Islam dan Muhammadiyah. Sumber-sumber non-teks ini membentuk ciri historis dari diskursus. Salah satu komponen kognitif yang terkait erat dengan diskursus adalah ideologi sebagaimana dibahas pada bagian sebelumnya.[7]

Pandangan yang hampir sama tentang diskursus juga dirumuskan oleh Hall bahwa apa yang disebut dengan realitas atau eksistensi yang tampak berada di luar diskursus, sesungguhnya tetap berada dalam ranah suatu diskursus dan merupakan bagian dari konteks, batasan dan modalitas yang spesifik dalam membentuk makna. Bagaimana sesuatu (termasuk ideologi) direpresentasikan dalam suatu narasi merupakan suatu mekanisme rezim representasi yang bersifat konstitutif.[8] Dalam konteks ini, diskursus gender adalah representasi narasi gender yang merupakan ekspresi, baik tertulis maupun verbal yang bersifat deskriptif dan eksplanatif. Narasi gender tampak tidak mengikat, namun diskursus berfungsi konstitutif sebagai justifikasi untuk mempertahankan ideologi gender. Narasi mewakili apa yang mesti dipikirkan dan dibicarakan, bagaimana memikirkannya serta menyangkut aspek apa yang disadari.[9]

Pembahasan diawali dengan pemetaan diskursus agen narasi dan berkembang ke dalam tema-tema pokok yang ada pada diskursus gender di Muhammadiyah mengenai hakikat laki-laki dan perempuan, posisi laki-laki dan perempuan dalam Islam, ideologi keluarga, ideologi ke-wanitaan, posisi perempuan dan laki-laki dalam diskursus gender, kepemimpinan perempuan, konsep keadilan gender, dan akhirnya ide tentang berkemajuan dalam Muhammadiyah.

---

[7]R.W. Connell, *Gender & Power*..., hlm. 245.

[8]Stuart Hall, “ New Ethnicity” ..., hlm. 443.

[9]*Ibid*. lihat juga Laine Berman, *Speaking through the Silence: Narrative, Social Conventions and Power in Jawa* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm.31-33.

A. Pemetaan Agen Narasi Gender: Arus Utama dan Periferi

Istilah 'agen' digunakan karena agen memiliki multiperan yang lebih lentur dan luas. Istilah agen ini diadopsi dari konsep Durkheim tentang aktor mumpuni (*knowledgable actor*) yang memiliki multi-peran dalam reproduksi makna dan norma budaya.[10] Konsep tentang agen bertumpu pada kemampuannya memengaruhi orang lain dengan berbagai tatanan makna dan narasi dalam proses interaksi yang terjadi.[11] Sementara Berman mendefinisikan agensi sebagai peran dari tanggung jawab personal dalam aktivitas diskursif.[12] Definisi ini diambil dari pendapat Muhlhausler dan Harre bahwa agensi sebagai salah satu aspek dari subjektivitas didasarkan pada kapasitas refleksi kritis seseorang terhadap apa yang dipikirkan dan dilakukan. Penekanannya pada individualitas keinginan (*the will*) mengarah pada konsep tentang agensi yang independen. Sedangkan individualitas mengandung makna 'kehendak' (*intentionally*) yang dipengaruhi kemampuan artikulasi bahasa dan intelektualitas.[13]

Karena kemampuan dan kehendak beragam maka keberadaan agen juga beragam dalam berbagai bentuk diskursus dan tindakan yang berfungsi sebagai 'media' bagi makna yang dikonstruksi dalam suatu konteks sosial. Melalui kemampuannya dalam mengartikulasikan gagasan dan memanifestasikan tindakan dalam interaksi sosial yang langsung maupun tidak langsung dalam suatu konteks, agen mampu mewarnai 'identitas' kelompok yang menyepakatinya. Proses ini melibatkan kompleksitas aspek-aspek yang memengaruhi kehidupan sosial dan

---

[10]Richard Fardon (ed.), *Power and Knowledge*..., hlm. 6.

[11]*Ibid*, hlm. 10.

[12]Laine Berman, *Speaking through the Silence* ..., hlm. 51.

[13]Agency as an aspect of human subjectivity is based on a capacity for critical reflection on one's own thought and actions, Muhlhausler dan Harre, *Personal Pronouns*, dalam Laine Berman, *Ibid*.

politik yang berbeda sehingga memunculkan oposisi agensi yang dinamis (*a dynamic opositional agency*).[14]

Dalam pemetaan ini istilah 'agen naratif' digunakan yang memiliki kedekatan makna dengan istilah 'pembicara naratif' (*narrative speaker/teller*) yang digunakan oleh Berman.[15] 'Pembuat naratif' (*narative maker*) tidak digunakan karena agen tidak selalu memproduksi wacana, tetapi bisa jadi sekadar menyampaikan dan mengadopsi ide-ide dan konsep dari orang lain, baik yang telah mapan secara konvensional maupun yang dianggap baru. Hanya sejumlah kecil agen narasi yang merupakan pembuat wacana (*narative makers*), sebagian besar merupakan distributor dan penyebar ide-ide yang telah mapan, baik di dalam ataupun di luar Muhammadiyah. Namun, mereka memiliki pengaruh yang luas atau mencerminkan sebuah diskursus yang dominan, baik karena media yang efektif digunakan maupun karena posisinya sebagai elite dalam Persyarikatan. Agen mewakili narasi yang mengungkapkan diskursus yang beredar di kalangan Muhammadiyah, apa yang dipercaya dan dipikirkan dan apa yang tidak dipikirkan oleh pengikut Muhammadiyah tentang gender. Mereka juga mewakili kecenderungan dan orientasi pemikiran atau padanan tersebut, serta kontestasi di dalamnya.

Berdasarkan keluasan pengaruhnya pada kelembagaan, agen narasi gender ini secara garis besar dan agak lentur dapat dipetakan dalam dua kelompok: arus utama dan periferi. Pengelompokan ini didasarkan pada aspek kapasitas agen yang ditemukan dalam persyarikatan Muhammadiyah yang meliputi jenis pendekatan teologis, latar belakang pendidikan, jenis kelamin dan ideologi gender. Masing-masing kelompok akan dibahas lebih luas sebagai berikut:

---

[14]*Ibid.*, hlm. 52.

[15]Laine Berman, *Speaking through the Silence*..., hlm. 59-62.

1. Kelompok Arus Utama

Kelompok arus utama, terutama terkait dengan isu gender adalah kaum moderat yang mengakar pada tradisi yang diilustrasikan oleh Abdullah sebagai gerakan Islam bersifat praksis di mana 'bukan kata dan teks (agama) yang tampil sebagai pembuka wacana tetapi perbuatan, *praxis.* Teks hanya digunakan alat untuk mengukuhkan legitimasi dari tindakan dalam suatu konteks paradigma yang telah lebih dulu terbentuk'.[16] Kelompok ini dapat dikatakan mewakili sebagian besar warga Muhammadiyah.

Dari aspek pandangan teologis, para agen narasi kelompok ini cenderung bersifat deduktif-normatif moderat. Adapun aspek yang mengukuhkan moderasi mereka adalah pendekatan rasionalitas dalam menyeleksi landasan normatif yang digunakan. Rasionalitas kelompok ini sejalan dengan karakteristrik yang digunakan oleh Moadell dan Talattof dalam mendefinisikan kelompok modernis dalam memahami 'isu-isu yang menimbulkan gejolak' (*burning issues*) dalam semangat rasionalisme modern akhir abad ke-19.[17] Kelompok ini berpendapat bahwa Islam dapat bersanding dengan pemikiran rasional modern sebagaimana diyakini oleh Kiai Ahmad Dahlan.

Posisi arus utama kelompok modernis ini tidak saja terbatas pada masyarakat Muslim tetapi hampir merata pada tatanan sosial politik di dunia pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Kelompok modernis memiliki jasa cukup besar menampilkan relevansi Islam dengan tatanan baru dunia seperti yang dilakukan oleh para modernis-reformis seperti Muhammad Abduh, Rosyid Ridho, Ahmad Khan, dan Muhammad Iqbal.[18] Namun dalam perkembangannya, Safi menelusuri munculnya

---

[16]Taufik Abdullah, "Kilasan Sejarah Pergerakan" ..., hlm. 73.

[17]Mansour Moadell dan Kamran Talattof, *Modernist dan Fundamentalist Debates in Islam* (Palgrave: McMillan, 2000), hlm. 1-2.

[18]Mansoor Moadell dan Kamran Talattof, *Modernist dan Fundamentalist Debates* 2000), hlm. 3-4.

paradoks pada tradisi modernis yang cenderung memaknai perbedaan sebagai persoalan salah dan benar yang eksklusif. Tradisi modernis di manapun cenderung menjaga demarkasi eksistensional secara *rigid* dan, bahkan antagonis, yang berpotensi menimbulkan intoleransi terhadap perbedaan, baik politik maupun keagamaan.[19] Menurut Safi, kepengapan eksistensional ini telah melahirkan kelompok pembaru yang disebut kelompok muslim progresif dengan pendekatan Neo-modernis yang hendak membongkar demarkasi modernis menjadi suatu tatanan yang lebih terbuka dan inklusif terhadap perbedaan keyakinan, politik dan sosial budaya dengan pendekatan yang lebih toleran, saling menghargai dan saling menguatkan dalam persoalan hak asasi manusia, pluralisme, gender, dan keadilan substantif.[20]

Watak moderat diskursus gender arus utama dalam Muhammadiyah dicirikan oleh muatan konsepnya sebagai berikut:

a) mencerminkan opini dan sikap resmi Persyarikatan;
b) diterima secara lebih luas di kalangan pengurus dan warga Muhammadiyah baik di pusat maupun daerah dan pada umumnya dianggap ajaran resmi Muhammadiyah;
c) dikemukakan pada agenda-agenda dan dokumen-dokumen resmi Persyarikatan;
d) melandasi struktur dan manajemen organisasi Muhammadiyah; serta
e) menjadi rujukan dalam berbagai program dan kebijakan.

Kelompok ini merupakan 'menjaga' keberlanjutan tradisi Muhammadiyah masa Ahmad Dahlan, termasuk ide-ide gender yang dikembangkan. Karena keteguhan pada pendekatan-pendekatan modernis abad ke-19 dan awal abad ke-20, maka sebagian besar elite kelompok

---

[19]Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralisme* (Oxford: One World, 2003), hlm. 4-5.

[20]*Ibid*. hlm. 9-14.

ini mudah terjebak dalam sikap 'instrumentalis' dalam memaknai kemuhammadiyahan.

Dari sudut pandang, kaidah-kaidah organisasi, kebijakan, dan ajaran resmi yang tertuang dalam dokumen-dokumen resmi terbitan Muhammadiyah menunjukkan posisi moderat. Para elite yang menjadi informan penelitian ini pada umumnya juga berpegang pada diskursus gender yang moderat termasuk ketua PP Muhammadiyah dua periode 2005-2015, Haedar Nashir, Rosyad Sholeh, Syamsul Anwar, Agung Danarto, serta tokoh 'Aisyiyah senior seperti Elyda Djasman, Chamamah Suratno, Noorjanah Djohantini, Trias Setyowati, Siti Syamsiatun, Susilaningsih dan Cholifah, dan kalangan angkatan muda seperti Evi Sofia dan Abidah dari NA serta Putera Batubara dari IPM.[21] Qodir menambahkan beberapa nama seperti Amien Rais, Din Syamsuddin, Syafi'i Maarif dan Kuntowijoyo.[22] Menurut penulis, Kuntowijoyo lebih dekat dalam kelompok progresif meski masih dalam artikulasi bahasa kelompok moderat. Mulkhan memasukkannya dalam kelompok dalam kelompok sosialis demokratis bersama Adi Sasono dan Dawam Rahardjo.[23] Sedangkan Syafi'i Maarif pada awalnya termasuk kelompok moderat, namun pada dekade terakhir ini semakin menunjukkan kecenderungannya pada kelompok progresif.[24] Ada seorang pemikir moderat Mu-

---

[21]Pengalaman berorganisasi dengan para penggiat senior maupun junior di Aisyiyah, tampak bahwa pada umumnya mereka adalah pembela diskursus gender moderat yang setia, wawancara dengan Siti Chamamah, 18 Februari 2010; wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010; wawancara dengan Rosyad Sholeh, 21 Maret 2010; wawancara dengan Yunahar Ilyas; 9 Februari 2010. Sebagian besar narasumber memberikan kesan bahwa isu gender dan pemberdayaan perempuan secara definitif telah diserahkan pada Aisyiyah sebagai organisasi perempuan dan itulah pendekatan resmi Muhammadiyah yang karenanya dianggap final dan seharusnya.

[22]Zuly Qodir, *Islam Liberal* ..., hlm. 51.

[23]Abdul Munir Mulkhan, *Marhenis Muhammadiyah* ..., hlm. 85.

[24]Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Islam Kritis Ahmad Syafi'i Maarif: Benar di Jalan yang Sesat atau Sesat di Jalan yang Benar", *Jurnal Maarif : Pembaca Teks Syafi'i Maarif*, Vo. 4, No. 1, 2009, hlm. 83.

hammadiyah yang menulis isu kepemimpinan perempuan yaitu Syamsul Anwar, ketua Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah yang mampu mendesakkan kebolehan presiden perempuan dalam musyawarah nasional tahun 2010 yang selama seratus tahun berstatus *mauquf* (ditangguhkan).

Dari aspek latar belakang pendidikan, kelompok ini cukup beragam, baik dari fakultas agama di UIN/IAIN, Universitas Muhammadiyah maupun dari universitas umum seperti UGM bahkan dari universitas Barat. Sedangkan mereka yang memiliki latar belakang Timur Tengah adalah Asyhar Basir dan Yunahar Ilyas yang mengalami pergeseran dari kelompok tekstualis menjadi lebih moderat.[25] Sedangkan dari aspek jenis kelamin dapat dikatakan seimbang karena mewakili mayoritas warga Muhammadiyah, baik di pusat, wilayah, dan daerah.

Pada aspek ideologi gender, kelompok ini cenderung mempertahankan ideologi gender *senior-junior partnership* sebagai ideologi gender resmi Muhammadiyah. Mereka bersikap menerima secara selektif perkembangan diskursus feminisme yang dikembangkan kalangan feminis Muslim seperti Fatima Mernissi, Rifat Hasan, Amina Wadud. Reservasi mereka pada umumnya terkait dengan kepemimpinan keluarga berada pada laki-laki. Meski mengalami perkembangan bahwa suami-istri dapat berbagi tugas rumah tangga, namun kepala keluarga tetap berada pada laki-laki dengan justifikasi normatif pada imam shalat laki-laki. Adapun masalah nafkah dan keputusan-keputusan keluarga dapat dimusyawarahkan antar suami dan istri. Mereka juga membolehkan perempuan bekerja di luar rumah meski tetap ditekankan bahwa tugas utama istri adalah ibu rumah tangga. Pada umumnya mereka membolehkan per-

---

[25]Pergeseran ini tampak dari pembicaraan dalam berbagai forum sejak 1995 sampai saat ini di mana penulis sering berpanel sampai tahun 2010. Kesan tersebut juga tampak dari wawancara pada 9 Februari 2010.

empuan sebagai presiden.[26] Masalah ini dibahas pada sub-bagian berikutnya.

Sebagaimana ditemukan dalam bagian sebelumnya, diskursus gender nyaris identik dengan perempuan sebagai pusat narasi dan berkembang membentuk ideologi perempuan dan keluarga. Ideologi ini disebarkan untuk agenda besar peningkatan kapasitas perempuan sebagai individu dalam menjalankan peran tradisionalnya dalam rumah maupun perluasan perannya di tingkat persyarikatan dan masyarakat. Meskipun terdapat sejumlah pembelaan bahwa agenda itu bertolak dari kepentingan perempuan, namun sesungguhnya merupakan 'paket bawaan' belaka dari 'ideologi berkemajuan' yang terlembaga dalam kesadaran kolektif Muhammadiyah.

Cukup lazim ideologi berkemajuan dinyatakan sebagai justifikasi pembelaan bahwa Muhammadiyah sebagai gerakan modernis telah melakukan reposisi perempuan. Orientasi pada pemberdayaan perempuan dan perluasan peran sosial perempuan sebagai konsekuensinya, pada praktiknya tidak secara logis sampai pada perubahan relasional dan status antara laki-laki dan perempuan. Tema yang terakhir ini termasuk dalam wilayah apa yang tidak dipikirkan dan dibicarakan dalam diskursus gender moderat. Dengan cara seperti itu, diskursus gender arus utama cenderung mempertahankan ideologi gender priayi-santri yang bersifat *senior-junior partnership* dengan pembagian wilayah yang distingtif antara ruang sosial laki-laki dan perempuan. Dikotomi ruang sosial berdasar gender ini secara tidak tergoyahkan terlembaga dalam struktur Persyarikatan.[27] Pembagian peran antara Muhammadiyah

---

[26]Pendapat ini secara merata disampaikan oleh Siti Chamamah, Noorjanah Djuhantini, Susilaningsih dan Yunahar Ilyas dalam berbagai wawancara di Yogyakarta.

[27]Lihat misalnya dalam Suara 'Aisyiyah, "Keberadaan Wanita Telah Diperhitungkan", No. 1, 2003, hlm. 2; Noordjannah Djohantini dkk, *Memecah Kebisuan* (tt), hlm 28; wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010; wawancara dengan Yunahar Ilyas di Yogyakarta, 9 Februari 2010; wawancara dengan Rosyad Sholeh, 21 Maret 2010.

sebagai organisasi induk yang didominasi oleh laki-laki dan 'Aisyiyah sebagai organisasi di bawahnya yang dialokasikan untuk perempuan, misalnya, dipandang final dan merupakan jawaban dari segala pertanyaan tentang partisipasi perempuan dalam Muhammadiyah. Orientasi ini telah tampak pada fase-fase paling awal keterlibatan perempuan dalam Muhammadiyah hingga munculnya 'Aisyiyah.

2. Kelompok Progresif

Di samping kelompok arus utama, terdapat kelompok periferi yang diungkapkan sebagai kritisisme terhadap diskursus gender arus utama. Kelompok periferi ini dapat dikategorikan dalam dua tendensi yang berlawanan yaitu progresif dan tekstualis. Keduanya tidak termasuk kelompok arus utama karena tidak mencerminkan ajaran resmi, tetapi lebih diasosiasikan dengan pandangan personel beberapa penutur naratifnya (meskipun mereka termasuk elite Muhammadiyah), menyebar di kalangan terbatas serta mengemuka dalam kesempatan-kesempatan tertentu.

Kelompok periferi pertama adalah kelompok progresif dengan pendekatan induktif-normatif kritis yang pada awalnya berakar pada kelompok moderat arus utama. Kelompok ini semakin bergeser dari kelompok moderat karena ketidaknyamanan terhadap kemapanan yang mengarah pada konservatisme dalam artikulasi diskursus gender. Dalam banyak aspek, kelompok ini memiliki kesamaan dengan kelompok arus utama kecuali pada pandangannya kritis evaluatif terhadap modernitas. Kritisisme mereka terhadap modernitas sejalan dengan pandangan Brenner bahwa modernitas harus terus berjalan dan diperbarui seiring dengan kesadaran kekinian yang terus berubah. Ketika prinsip modernitas dibelenggu oleh suatu ideologi mapan dan menghalangi relevansi kontekstual dengan karakter transisi permanen yang terus-menerus (*permanent transition*) maka prinsip itu tidak lagi modern.[28] Kelom-

[28]Suzanne April Brenner, *The Domestification of Desire* …., hlm. 13.

pok inilah yang dikategorikan oleh Safi sebagai kelompok progresif yang bersinergi dengan pandangan universal mengenai kesetaraan dan keadilan gender yang melampaui argumen asimetris-apologis.[29] Secara internal, kelompok ini sering dituduh sebagai kelompok liberal dengan pendekatan Neo-modernis yang dikembangkan oleh Fazlurrahman.[30]

Narasi progresif kritis bertolak dari perhatian terhadap isu-isu kontemporer dan kontekstual yang membawa kesadaran baru tentang nilai Islam yang lebih universal. Ciri induktifnya terdapat pada upaya integrasi kesadaran sosial yang bertolak dari isu-isu empiris yang spesifik kepada 'ide' tentang Islam dengan maksud menciptakan wacana yang lebih responsif dan kritis terhadap modernisme. Selain gender, isu-isu lain yang menjadi perhatiannya meliputi HAM, pluralisme, demokrasi dan isu lingkungan. Tema klasik dalam hukum Islam boleh-tidak boleh, atau islami-tidak islami beralih menjadi Islam yang menyediakan perangkat normatif-teologis yang berkontribusi pada pemecahan masalah kontemporer.[31] Kelompok ini juga menunjukkan apresiasi dan adaptasi pandangan-pandangan feminisme pada dataran aksiologis yang diarahkan untuk membangun modus-modus relasional baru sebagai kritik terhadap kelanggengan patriarki dalam diskursus modernis.[32]

Para pembicara dan penulis narasi kritis-kontekstual sering lebih populer dengan menulis dan berbicara lebih produktif daripada kelompok moderat. Pioner dari kelompok ini adalah Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, Azumardi Azra, dan disusul oleh generasi berikutnya seperti Hamim Ilyas, Wawan Gunawan, Alimatul Qibtiyah dan Akif Khilmiyah, Islamiyati dari NA, Ahmad Syarkawi dari IPM serta Raja

---

[29]Omid Safi, *Proggresive Muslim* …., hlm. 10-11.

[30]Wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, 18 Februari 2010. Lihat juga Zuly Qodir, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 42 dan 66-67.

[31]Omid Safi, *Proggresive Muslim*…., hlm. 11.

[32]*Ibid.*

Antoni dari unsur Pemuda Muhammadiyah.[33] Qodir memasukkan Siti Ruhaini Dzuhayatin sebagai generasi awal pendukung progresivitas seperti Amin Abdullah dan Abdul Munir Mulkhan yang disebut pembentuk mazhab Sapen (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta).[34] Selain mereka, beberapa nama yang konsisten dalam pandangan narasi ini di antaranya adalah Syafii Maarif, Amin Abdullah, Zuly Qodir, Munir Mulkhan, Dawam Raharjo meski tidak secara specifik menarasikan isu gender namun pendekatan keislaman mereka terhadap isu-isu strategis mengedepankan pendekatan progresif.[35] Pada lima tahun terakhir ini, muncul kelompok progresif baru yang dari Maarif Institute seperti Raja Zuli Antoni, Fajar Riza ul Haq.[36]

Dari latar belakang pendidikan, mayoritas elite kelompok ini berasal dari UIN, terutama Jakarta yang disebut oleh Qodir sebagai madzhab Ciputat dan UIN Yogyakarta yang dinisbahkan sebagai madzhab Sapen.[37] Ahmad Syafii Maarif berlatar belakang fakultas agama namun menjadi profesor sejarah di Universitas Negeri Yogyakarta sedangkan Kuntowijoyo tidak memiliki latar belakang studi keislaman dan profesor ilmu budaya di UGM. Ada seorang alumni Saudi Arabia yang cukup sentral perannya dalam mengukuhkan eksistensi kelompok ini yaitu Wawan Gunawan.

---

[33]Penulis sering dikategorikan sebagai kelompok progresif atau liberal dalam mengartikulasikan isu gender di Muhammadiyah seperti dilontarkan oleh beberapa narasumber dalam wawancara dengan Susilaningsih, 15 Februari 2010; wawancara dengan Latifah Iskandar, 11 Maret 2010, dan wawancara dengan Wawan Gunawan, 4 Febuari 2010. Wawancara dengan Zuly Qodir di Yogyakarta, 24 September 2010.

[34]Zuly Qodir, *Islam Liberal* ..., hlm. 68.

[35]*Ibid*, hlm. 66-67.

[36]Salah satu ide-ide progresif Maarif Institute dimuat dalam Jurnal Maarif yang membahas tentang pembaruan Islam, Kelompok Islam trans-nasional dan sebagainya. *Jurnal Maarif: Arus pemikiran Islam dan Sosial*, Vol.4, No.2, 2009.

[37]*Ibid*, hlm. 61.

Sementara dari aspek jenis kelamin, para agen narasi progresif laki-laki lebih banyak menulis dan menyebarkan ide-idenya melalui berbagai forum, terutama Wawan Gunawan dan Hamim Ilyas dibandingkan dengan perempuan. Faktor lain yang turut memengaruhi adalah sedikitnya jumlah perempuan yang berasal dari unsur agama dan sekaligus berkiprah pada lembaga Swadaya masyarakat (LSM) di mana isu-isu strategis diadvokasikan. Ideologi gender kelompok ini mencerminkan keberpihakan pada ideologi *equal partnership* atau ideologi kesetaraan gender yang saat ini menjadi arus utama rezim gender internasional dan diperjuangkan sebagai rezim gender nasional Indonesia pasca reformasi meski masih pada tahap awal. Mereka juga menunjukkan keterbukaan terhadap diskursus feminisme secara menyeluruh, terutama yang dikembangkan oleh kalangan feminis Islam seperti Fatima Mernissi, Rifaat Hasan, Amina Wadud dan lainnya.

Sebagaimana dibahas pada sub-bagian berikutnya, pada umumnya para agen narasi kelompok ini mendukung kemitra-setaraan dan kesamaan peran dan posisi laki-laki dan perempuan, baik secara sosial-organisastoris, budaya, politik dan bahkan teologis, termasuk kebolehan imam shalat laki-laki dan perempuan. kelompok ini berhasil mendesakkan keputusan yang cukup kontroversial ini pada musyarawah nasional Majelis Tarjih tahun 2010 di Malang.

3. Kelompok Tekstualis

Kalangan internal Muhammadiyah menyebut kelompok ini sebagai tekstualis yang dicirikan oleh kecenderungan mendalam terhadap teks menurut tafsiran ortodoksi Islam dan kecenderungan pada penerapan hukum Islam. Pendekatan teologis mereka bercorak deduktif-normatif tekstual. Watak deduktifnya ada pada prosedur rujukan pada teks literal dalam memahami isu-isu kontekstual. Penggunaan istilah literal dipandang dapat meredakan kegusaran dari kelompok yang memiliki karakteristik di atas yang disebut oleh Moadell dan Talattof sebagai

kelompok fundamentalis-skriptualis.[38] Sementara Safi mengklasifikasikan dalam kelompok modernis literalisme-ideologis.[39] Secara umum agak sulit membedakan kelompok ini dengan kelompok arus utama dalam isu gender. Pembedaan ini terletak pada pandangan literal yang memandang isu gender dari aspek boleh dan tidak boleh atau sesuai atau tidak sesuai dengan ajaran Islam. Ada beberapa petunjuk bahwa versi ini muncul di daerah-daerah daripada di lingkungan pimpinan pusat Muhammadiyah.[40]

Cukup lazim narasi gender tekstualis tampil sebagai resistensi sengit dan penolakan terhadap narasi gender induktif-kritis yang dituduh sebagai kelompok liberal yang mengadopsi feminis Barat, mempropagandakan liberalisme dan sekularisme dengan maksud mendorong relativisme agama. Para agen narasi pada versi ini mengecam penggunaan istilah gender dan feminisme karena kecurigaan pada infiltrasi Barat. Sikap mereka yang resisten dan defensif menampilkan watak antagonis-ideologis dalam diskursus kesetaraan gender. Mereka juga menolak semua pemikiran feminis muslim sebagai konsekuensi dari penolakan pendekatan hermeneutik yang dicurigai berasal dari Kristen.[41]

Para pembicara diskursus ini berjumlah lebih sedikit dan cenderung menghasilkan karya tulis yang lebih terbatas. Namun, mereka cukup efektif bergerak melalui training-training dan pengajian internal ataupun

---

[38]Disadari oleh Mansour Moadell dan Kamran Talattof bahwa penyebutan fundamentalis skriptualis bersifat problematik namun diperlukan untuk mengidentifikasi secara ilmiah kelompok yang berwatak deduktif normatif dan cenderung ideologis terkait dengan isu-isu modern seperti demokrasi, HAM dan isu gender, *Modernist dan Fundamentalist Debates in Islam* …., hlm. 2-3.

[39]Omid Safi, *Proggresive Muslim* …., hlm.7.

[40]Wawancara dengan Abdurrahman (bukan nama sebenarnya) di Yogyakarta, 18 Maret 2010.

[41]Henri Shalahuddin, "Menelusuri Paham kesetaraan Gender dalam Studi Islam",Training of Trainers Menghadapi Ghozwul Fikri Majelis Tabligh, PP Muhammadiyah, 7-9 Agustus 2009.

di luar Muhammadiyah. Hanya sedikit nama yang dapat dikategorikan sebagai agen narasi tekstualis.[42] Kalangan Muhammadiyah, 'Aisyiyah dan ortom lain pada umumnya menunjuk individu-individu pengurus Majelis Tabligh dan beberapa nama di Majelis Tarjih.[43] Nashir menegaskan bahwa kelompok ini merupakan pendukung salafi ideologis yang gigih memperjuangkan formalisasi Syariat Islam di berbagai daerah.[44]

Dalam keseharian, tidak mudah untuk mengenali pendapat mereka tentang isu gender karena bersifat *overlap* dengan kelompok arus utama, misalnya pada masalah hak yang sama bagi laki-laki dan perempuan dalam pendidikan, politik dan ekonomi. Aspek yang membedakan adalah pada kepemimpinan laki-laki yang dipahami secara Syar'iyah yang permanen serta sikap antagonis terhadap Barat yang cukup menonjol seperti disampaikan oleh Asrofi yang dulu dikenal cukup moderat namun akhir-akhir ini cenderung bersikap tekstualis: [45]

> Tidak ada kesetaraan gender yang menyamakan laki-laki dan perempuan dalam Islam seperti yang dituntut oleh feminisme Barat yang kebablasan dan melawan kodrat seperti lesbianisme, antiperkawinan, *single mother*, sex bebas dan mengumbar aurat seperti itu. Islam memiliki nilai yang agung tentang laki-laki dan perempuan seperti yang terdapat dalam al-Qur'an sebagai pasangan yang saling melengkapi. Suami sebagai pemimpin dan pelindung dan istri taat pada suami. Jika tatanan ini dilakukan dengan cara

---

[42]Perlu dicatat bahwa Yunahar Ilyas menunjukkan perubahan penting dalam pendekatan dan pandangannya berkenaan dengan gender. Dalam beberapa tulisan, Yunahar merupakan wakil utama narasi tekstualis yang vokal dan produktif. Namun pada perkembangan yang lebih kontemporer Yunahar Ilyas tampak bergeser pada pandangan yang lebih moderat.

[43]Pendapat ini diperoleh dari wawancara dengan berbagai informan, baik dari Muhammadiyah, 'Aisyiyah, NA, IPM dan PM, termasuk Raja Antoni sebagai representasi kritis kalangan muda Muhammadiyah, wawancara dilakukan di Brisbane, Australia, 22 November 2010.

[44]Haedar Nashir, "Gerakan Islam Syariah", *Maarif*, Vol. 1.No.02, November 2006, hlm. 63; Wawancara dengan Haedar Nashir, 29 Januari 2010.

[45]Pandangan ini diperoleh dari beberapa informan dari berbagai kalangan di Muhammadiyah, Aisyiyah dan kalangan muda di NA, IPM dan PM.

yang baik sesuai dengan ajaran Islam tidak ada itu ketidakadilan, kekerasan dalam rumah tangga dan sejenisnya.[46]

Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Hidayat yang juga anggota Majelis Tabligh. Aspek mendasar dari pandangan Asrofi dan Hidayat adalah bahwa perbedaan antara laki-laki dan perempuan itu bersifat kodrati dan syar'i. Jika laki-laki dan perempuan dapat memahami secara islami pasti tidak akan terjadi ketidakadilan.[47] Figur yang cukup menonjol dari kelompok ini adalah Muhammad Muqodas dan Adian Husaini yang sangat aktif mengartikulasikan pandangan-pandangan kelompok ini di berbagai forum dan media virtual seperti internet. Beberapa pembicara yang muncul dalam forum-forum yang lebih terbatas dan penulis pada Suara Muhammadiyah juga menunjukkan tendensi normatif-deduktif yang kuat, seperti Hamid Fahmy Zarkasyi, Syamsuddin Arif, Henri Shalahuddin, dan Nirwan Syafrin Manurung.[48]

Secara ideologis, mereka cenderung mengarah pada relasi gender *head complement* dengan posisi sentral laki-laki sebagai kepala keluarga, pencari utama dan pengambil keputusan tertinggi. Peran gender merupakan peran derivatif dari kondisi biologis yang permanen dan Syar'i. Mereka menekankan pola relasi asimetris-komplementer dengan kepatuhan istri terhadap suami dan peran direktif suami terhadap istri dan keluarga.[49] Masalah peran gender dibahas secara tematik dalam subbagian berikutnya.

Pada aspek jenis kelamin, tidak ditemukan perempuan yang secara konsisten mencerminkan kelompok ini. Aspek kesenjangan ini dapat dilihat dari tidak adanya anggota perempuan dalam Majelis Tabligh yang

---

[46]Wawancara dengan Yusron Asrofi di Yogyakarta, 12 April 2010.

[47]Wawancara dengan Syamsul Hidayat di Yogyakarta, 16 April 2010.

[48]Sejumlah nama pembicara yang muncul dalam sebuah training nasional yang diselenggarakan oleh Majelis Tabligh menunjukkan sikap tekstualis-ideologis.

[49]Wawancara dengan Yusron Asrofi di Yogyakarta, 12 April 2010.

dipandang sebagai kubu kelompok tekstualis. Sedangkan ideologi gender kelompok ini lebih mencerminkan ideologi *head complement* dengan kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga secara mutlak, baik sosiologis dan teologis. Menanggapi masalah kepemimpinan perempuan, kelompok ini memiliki pandangan mendua. Sebagian kecil dari mereka membolehkan kepemimpinan perempuan seperti termaktub dalam buku *Adabul Mar'ah fil Islam*.

Adapun dari latar belakang pendidikan beragam seperti kelompok-moderat dan kelompok progresif. Ada satu orang lulusan dari Saudi Arabia yakni Muhamamad Muqodas, lulusan dari Mesir, Muhammad Ikhsan namun tidak berada pada Majelis Tabligh melainkan berada pada Majelis Tarjih. M. Yusron Asrofi dari UIN Sunan Kalijaga, Syamsul Hidayat dari Universitas Muhammadiyah Surakarta, dua pemikir utama kelompok ini yakni Audian Khusaini, Nirwan Safrin dan Henri Shalahuddin berasal dari Universitas Islam Internasional, Malaysia.

B. Kontestasi Diskursus Gender

Subbagian ini membahas perbedaan perspektif yang kontestatif karena sering muncul dalam bentuk perdebatan terbuka dalam suatu forum atau tulisan berseri di Suara Muhammadiyah atau Suara 'Aisyiyah. Dari berbagai telaah terhadap sumber-sumber yang tersedia, diskursus gender tersebut memuat aspek-aspek sebagai berikut:

1. Praandaian Hakikat Laki-laki dan Perempuan

Bagian fundamental dari kontestasi diskursus gender di Muhammadiyah dapat dilacak dari berbagai pengandaian metafisis di mana bangunan diskursus gender secara keseluruhan beroperasi. Pada dataran ini, terdapat dua asumsi metafisis yang secara garis besar melandasi perbedaan orientasi diskursus gender, yaitu: persamaan dan perbedaan laki-laki dan perempuan.

Pandangan mengenai kesetaraan laki-laki dan perempuan diperkenalkan oleh para agen naratif yang berorientasi induktif-normatif. Berdasarkan penelusuran literatur berdasarkan tahun terbit, Siti Ruhaini Dzuhayatin[50] dan Hamim Ilyas merupakan pembuka wacana kesetaraan gender secara tertulis di kalangan Muhammadiyah.[51] Mereka berargumen bahwa kesetaraan adalah salah satu prinsip dalam hubungan gender menurut Islam, selain prinsip persaudaraan, kebebasan, dan keadilan.[52] Pada masa berikutnya, muncul beberapa generasi yang lebih muda yang memperkaya perspektif ini namun tidak terlalu sering menulis kecuali Wawan Gunawan. Terdapat empat prinsip kesamaan antar laki-laki dan perempuan yang dinyatakan dalam al-Qur'an. *Pertama*, kesetaraan sebagai manusia.[53] *kedua*, kesamaan kewajiban dalam beribadah pada Allah[54], *ketiga*, laki-laki dan perempuan adalah sama-sama menjadi *khalifah* di bumi.[55] dan *keempat*, kesetaraan Artikulasi komprehensif mengenai ide ini masih relatif baru dan belum dikenal luas di Muhammadiyah.

Asumsi metafisis mengenai perbedaan gender terutama ditunjukkan oleh kelompok tekstualis yang meyakini perbedaan tersebut secara kodrati yang berimplikasi sosiologis pada perbedaan gender. Sebagian besar berdasar pada teks-teks yang menekankan perbedaan, meskipun tidak selalu jelas dan seringkali merupakan asumsi yang tidak dapat dilacak landasannya. Diskursus arus utama Muhammadiyah tampak lebih ambivalen dalam prinsip ini, mengakui kesetaraan laki-laki dan

---

[50]Siti Ruhaini Dzuhayatin menulis isu gender sejak 1994, misalnya dalam "Fiqh dan Permasalahan Perempuan Kontemporer" dalam Ki Hajar Dewantoro (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan Dalam Peradaban Masyarakat Modern* (Yogyakarta: Ababil), hlm. 67-85.

[51]Hamim Ilyas, Sekar Ayu Aryani & Rachmad Hidayat, *Melibatkan Laki-Laki dalam Kesehatan Reproduksi* (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm 23.

[52]*Ibid.*

[53]Al-Qur'an (17): 70.

[54]Al-Qur'an (51): 56.

[55]Al-Qur'an (2) : 30.

perempuan tetapi berakhir pada pembelaan terhadap perbedaan gender. Laki-laki dan perempuan diciptakan sama, yang mendapat tugas sebagai wakil Allah di bumi (*khalifah fil ard*).[56]

Perempuan boleh melakukan hal-hal yang dilakukan laki-laki dalam melakukan kebaikan. Akan tetapi pada saat yang sama ditegaskan bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan secara fisik berbeda untuk fungsi dan tugas berbeda. Persoalan hubungan laki-laki dan perempuan dalam Islam bukan masalah hak, persamaan derajat, atau emansipasi, tetapi bagaimana pasangan laki-laki dan perempuan itu dapat serasi, seimbang, dan harmonis dalam menjalankan fungsinya masing-masing dan keserasian harus selalu menjaga keseimbangan.[57] Menarik dalam hal ini posisi Yunahar Ilyas yang menunjukkan perubahan sikap dan pandangannya. Ia dikenal dengan pendekatannya yang normatif-tekstual serta kecenderungannya yang kuat dalam mempertahankan ajaran Islam yang lebih konservatif. Namun dalam tulisan-tulisannya yang lebih akhir ia menunjukkan sikap lebih mendukung konsep kesetaraan gender meski menyisakan posisi superior suami sebagai kepala keluarga.[58]

Naturalisasi fakta gender oleh sebagian kelompok arus utama dan kelompok tekstualis merupakan praktik yang secara ideologis dan terus-menerus "menyemukan" fakta biologis. Pandangan serupa juga dikuatkan oleh Hawkesworth yang mengambil konsep Judith Butler tentang identitas gender sebagai entitas yang dinaturalisasi dengan fakta biologis yang dimainkan lebih sebagai justifikasi daripada penjelasan.[59] Supaya

---

[56] Wawancara dengan Siti Chamamah, Noordjanah Juhantini dan Yunahar Ilyas di Yogyakarta pada 2010.

[57]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan* …., hlm. 247.

[58]Yunahar Ilyas, *Pandangan Islam tentang Kemanusiaan dan Perempuan,* makalah disampaikan pada Seminar dan Lokakarya Pra Muktamar Muhammadiyah ke-46 Satu Abad Muhammadiyah dan Jelang Satu Abad 'Aisyiyah, Yogyakarta, 17-18 April 2010.

[59]Mary Hawkesworth, *Confounding Gender, Sign: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 22, No. 3, Spring 1997, hlm. 663.

berfungsi sebagai pembenar, fakta biologis itu perlu diorganisir dalam sebuah catatan, disederhanakan, disistematisasi dan diberi nilai moral.[60] Mereka berpendapat bahwa naturalisasi fakta gender sepenuhnya bertopang pada doktrin mengenai kodrat biologis. Kodrat merupakan konsep kunci yang digunakan sebagai pelindung sekaligus justifikasi terhadap dikotomi peran dan status antara laki-laki dan perempuan yang pada akhirnya bersifat hierarkis.[61] Kodrat adalah doktrin yang mendasari identitas ontologis perempuan dan laki-laki dalam ortodoksi Islam yang bermuara pada keabsahan imam shalat pada laki-laki, yang berlanjut dalam keluarga dan secara diam-diam merasuk dalam Persyarikatan dalam bentuk segregasi gender hierarkis seperti posisi Muhammadiyah dan 'Aisyiyah.

Pemahaman moderat arus utama dapat dibaca pada buku terbitan Muhammadiyah tentang laki-laki sebagai pemimpin perempuan dalam keluarga adalah hal yang bersifat kodrati dan sesuai Islam.[62] Secara fisik kaum perempuan itu lemah dan halus karena sering mengalami haid, kehamilan dan melahirkan anak. Secara kejiwaan wanita lebih emosional, lebih halus perasaannya, lebih peka serta sensitif dalam menghadapi berbagai masalah. "Walaupun secara kodrati fungsi dan kewajiban kaum

---

[60]R.W. Connell, *Gender and Power* …., hlm. 246.

[61]Pertimbangan yang kuat terhadap kodrat pada akhirnya menyisihkan perempuan dari hak-hak publik yang sesungguhnya, misalnya pembicaraan mengenai hak kepemimpinan perempuan yang dibatasi karena alasan kodrat. Lihat diskusi tentang kodrat dan kepemimpinan perempuan pada Jamhari dan Ismatu Ropi (ed.), *Citra Perempuan dalam Islam* (2003), hlm. 86-87. Lihat juga Siraj, J.Z, "Posisi Pemimpin wanita dalam Islam", *Suara Muhammadiyah,* No.17, Th. Ke-84, 1999, hlm. 37; Lutfi Effendi, "Tarjih Memandang Wanita dalam Politik dan Kekuasaan," *Suara Muhammadiyah,* No. 16, Th. 1999, hlm. 20; Siti Chamamah, "Wanita dan Peranannya dalam Kehidupan Kontemporer: Sebuah Tinjuan Historis dan Normatif dari Sisi Keagamaan Islam", dalam Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi & Dinamisasi* (Yogyakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan LPPI, 2000), hlm, 219**.**

[62]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan* …., hlm. 249.

laki-laki dan perempuan itu berbeda, tetapi besarnya tanggung jawab dipandang seimbang." [63]

Dalam salah satu seri tulisannya di Suara Muhammadiyah (SM), Yunahar Ilyas menjelaskan alasan-alasan mengapa laki-laki memiliki wewenang untuk memimpin keluarga. Laki-laki memiliki kelebihan daripada perempuan dalam hal intelektual yang memberinya daya tahan dan kemampuan lebih unggul dalam menghadapi masalah dibandingkan perempuan. Sedangkan perempuan tinggal dalam kehidupan yang emosional yang dibangun berdasar sifat kelembutan dan kehalusan.[64] Namun bukan kelebihan intelektual *per se* yang mendasari superioritas laki-laki terhadap perempuan, karena Ilyas mengakui bahwa perempuan memiliki kapasitas intelektual dan potensi kecerdasan yang sama dengan laki-laki.[65] Kelebihan laki-laki yang sesungguhnya ketika rasio/nalar 'berbenturan' dengan emosi. Ia percaya bahwa dalam situasi seperti itu secara natural laki-laki akan mendahulukan rasio daripada emosinya.[66] Perbedaan respons dalam menghadapi benturan pikiran dan rasa ini menentukan peran sosial dan relasional antar jenis kelamin. Peran ini, terutama, terwakili dalam keluarga yang secara langsung membentuk hierarki sosial berdasar gender, baik secara terbuka maupun secara ter-

---

[63] *Ibid*.

[64] Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga", *Suara Muhammadiyah* No. 10, Th ke-91, 2006, hlm. 20-21. Pengakuan ini berbeda dengan keyakinan ideologis yang ada di balik ortodoksi Islam secara garis besar, bahwa laki-laki diciptakan dengan kapasitas intelek yang unggul dan karenanya superior. Penjelasan Yunahar mengenai perbedaan seks secara kodrati juga mengalami perkembangan dibanding ortodoksi Islam pada umumnya seperti dijelaskan di atas.

[65] *Ibid*. hlm. 21.

[66] *Ibid.* Yunahar Ilyas berusaha untuk tidak menyangkal potensi intelektual perempuan (penyangkalan yang baginya semakin sulit dipertahankan), tetapi pada saat yang sama ingin menunjukkan loyalitasnya pada pendirian mainstream hukum perkawinan Islam bahwa laki-laki bagaimanapun memegang keabsahan hak untuk memimpin keluarga di atas perempuan.

selubung. Ia sendiri menegaskan bahwa posisi kepemimpinan laki-laki dalam keluarga bersifat hierarkis secara natural.[67]

Dalam pandangan di atas, peran-peran amaliah dianggap netral di mana laki-laki bersembunyi pada konsep netralitas ini. Laki-laki dianggap sebagai pelaku yang absah dengan sendirinya, mengatasi dan tidak perlu dipersoalkan kategorinya sebagai kaum Persyarikatan—orang beriman. Demikian pula pandangan mereka tentang para pelaku iman, amal saleh, dan agen penggerak utama Muhammadiyah adalah netral. Tetapi atribut-atribut dan jenis peran yang dimainkan mengasumsikan bahwa anggota Muhammadiyah adalah aktor-aktor yang maskulin. Sebaliknya, ukuran moralitas bukan pada laki-laki melainkan pada perempuan. Sebagai subjek utamanya, ajaran-ajaran dalam diskursus gender arus utama Muhammadiyah berpusat pada perempuan sebagai objek diskursus utama. Karena tidak termasuk dalam arena diskursus maka laki-laki berada di luar arena kritik. Identitas gender mereka diterima secara definitif dalam posisi dan perannya. Muhammadiyah tidak memiliki ajaran resmi (juga mungkin yang tidak resmi) mengenai nilai kelaki-lakian versi arus utama Muhammadiyah karena laki-laki adalah realitas itu sendiri.

Aspek naturalisasi ini mulai dipertanyakan oleh kalangan progresif dengan pendekatan induktif-normatif kritis yang menegaskan perbedaan kodrati yang membentuk jenis kelamin hanya pada kapasitas reproduksi seperti menstruasi, mengandung dan laktasi. Sebaliknya, peran-peran gender lainnya diyakini sebagai konstruksi sosial budaya, termasuk aspek rasio dan emosi. Oleh sebab itu, hierarki gender dapat diakhiri, bahkan pada aspek fundamental tentang imam shalat. Argumen ini telah

---

[67]Wawancara dengan Yunahar Ilyas di Yogyakarta, 9 Februari 2010.

[68]Hamim Ilyas, "Rekonstruksi Fiqh Ibadah Perempuan", dalam Wawan Gunawan dan Evi Sofia Inayati (ed.), *Wacana Fiqih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah* (Jakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan Universitas Muhammadiyah Prof. Hamka, 2005), hlm. 6-7.

cukup lama dilontarkan dalam berbagai kesempatan di luar Muhammadiyah dan baru pada 2005 masalah imam shalat perempuan terhadap laki-laki mulai diperdebatkan. Hamim Ilyas mengemukakan argumentasi kebolehan imam shalat perempuan yang memicu perdebatan yang hebat.[68] Gunawan juga merupakan figur yang cukup vokal dalam menyuarakan kebolehan imam shalat perempuan di berbagai forum, termasuk di 'Aisyiyah dan di luar Muhammadiyah.[69] Ia merupakan salah satu inisiator isu kontroversial kebolehan imam shalat perempuan terhadap laki-laki yang diputuskan dalam Musyawarah Nasional Majelis Tarjih 2010 meski masih dibatasi pada kondisi tertentu seperti dalam keluarga yang suami/ayah tidak fasih dalam membaca al-Qur'an.[70]

2. Otoritas Laki-laki dan Perempuan dalam Agama

Praandaian di atas membentuk perbedaan pandangan yang fundamental antara ketiga agen narasi menyangkut otoritas laki-laki dan perempuan dalam ibadah, terutama pada aspek imam shalat yang menjadi rujukan normatif hierarki gender yang lebih profan. Keabsahan imam shalat pada laki-laki tidak tergoyahkan selama seratus tahun sejak Persyarikatan ini didirikan. Masalah ini muncul dari kelompok progresif yang secara kritis mempersoalkan landasan normatif ini pada akhir 1990-an dan menimbulkan kontroversi yang tajam.[71]

Pandangan kelompok progresif di atas memiliki akar sejarah pada kontroversi masalah ibadah yang sudah dimulai pada masa Ahmad Dahlan ketika membuka *langgar estri* (mushala perempuan) yang secara

---

[69]Wawancara dengan Wawan Gunawan di Yogyakarta, 8 April 2010.

[70]Lihat Draf 'Fikih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah' dalam Musyawarah Nasional ke-27 Majelis Tarjih Muhammadiyah menjelang Muktamar ke 46 di Malang pada 1-4 April 2010.

[71]Menurut beberapa informan seperti Susilaningsih, Lathifah Iskandar dan yang lainnya, pada awal 1990-an Hamim Ilyas dan Siti Ruhaini Dzuhayatin pernah dicekal untuk berbicara di forum-forum 'Aisyiyah dan Muhammadiyah karena dipandang terlalu liberal.

substantif merentas ketergantungan spiritual perempuan Jawa priayi dalam ajaran *swarga nunut neraka katut*. Menurut Darban, pembuatan langgar ini dapat dimaksudkan agar perempuan memiliki '*spiritual accomplishment*' yang menjadikan mereka subjek spiritual yang otonom.[72] Reformasi teologis ini memberi format atau arahan operasional dimensi sosiologis yang membuka peran publik perempuan. Namun demikian, pandangan ini belum sepenuhnya mendamaikan ambiguitas perbedaan laki-laki dan perempuan pada tingkat praksis yang mendapatkan makna yang sama bila dikaitkan dengan kekhalifahan dengan legitimasi pahala sebagai muatan etis eskalotogis. Hal tersebut juga berlaku dalam praktik shalat jama'ah yang terdiri dari laki-laki dan perempuan di mana laki-laki memiliki posisi absolut sebagai imam dan berimbas pada dimensi-dimensi sosial.

Pendirian *langgar estri* mengandung dua asumsi yang terkait dengan prinsip kesetaraan, apakah upaya tersebut dapat diasumsikan sebagai 'tahap awal' menuju menyetarakan spiritual terhadap hierarki yang sudah ada atau tujuan dari penyetaraan itu sendiri? Kelompok moderat dan tekstualis berpendapat pendirian *langgar estri* dan melaksanakan jama'ah Jum'at bagi perempuan merupakan puncak emansipasi spiritual perempuan yang digagas oleh Ahmad Dahlan.[73] Tesis ini tidak berdiri sendiri tetapi beriringan dengan upaya-upaya penyetaraan pada aspek sosial yang mengindikasikan proyeksi kesetaraan gender seperti pendirian Ahmad Dahlan bahwa seorang perempuan boleh mengajar laki-laki asalkan dalam keadaan aman dan memejamkan mata hati dari berkhalwat (*berdua-duaan*).[74]

---

[72]Wawancara dengan Ahmad Adaby Darban di Yogyakarta, 15 Februari 2010.

[73]Kisah ini sering dijadikan justifikasi emansipasi perempuan dalam Muhammadiyah oleh para agen narasi moderat seperti Siti Chamamah, Yunahar Ilyas dan lainnya dalam berbagai forum. Kisah ini juga disinggung dalam wawancara pada 2010.

[74]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan* ..., hlm. 243.

Dalam hierarki spiritualitas yang sudah ada, laki-laki memiliki posisi superior yang melegitimasi absolutisme keimamannya. Landasan teologis tentang imam shalat tidak ditemukan dalam al-Qur'an, tetapi terdapat pada dua hadis yang menggambarkan dua fakta yang berseberangan. Hadis yang satu menegaskan ketidakbolehan perempuan menjadi imam shalat laki-laki. Sebaliknya, hadis yang lainnya mengisyaratkan kebolehan perempuan untuk menjadi imam shalat yang dinisbahkan pada Ummu Waraqah. Menurut analisis Hamim Ilyas sebagai anggota Majelis Tarjih yang progresif, kedua hadis tersebut tergolong lemah dari segi periwayatannya.[75] Namun hadis yang kedua masuk dalam tingkatan hadis *hasan* dan hadis pertama lebih rendah lagi yaitu *dloif* (lemah).[76]

Dalam metode menetapkan hukum Islam, penggunaan hadis ditentukan berdasarkan derajat validitasnya. Dari sudut pandang studi hadis, hadis yang membolehkan lebih kuat derajatnya pada posisi *hasan* (baik) di bawah satu derajat hadis *shahih* dengan posisi tertinggi. Hadis yang melarang berada pada derajat *dloif* (lemah) dan bahkan beberapa ulama menggolongkannya pada hadis *matruk* (ditinggalkan) karena ada periwayat yang dicurigai berdusta.[77]

Analisis yang sama juga diberikan oleh Husein Muhammad dari kalangan ulama progresif NU sebagai pembanding tulisannya. Kebolehan perempuan menjadi imam shalat bukan merupakan suatu rekayasa masa

---

[75]Hamim Ilyas, "Rekonstruksi Fiqh Ibadah Perempuan"..., hlm. 6-7.

[76]Secara harfiah hadis yang melarang berbunyi: *La ta'umanna imratan rajulan wa la A'rabiyan Muhajiran wa la yu'minu faajirun mu'minan* dengan arti: Jangan sekali-kali perempuan menjadi imam shalat laki-laiki, orang Arab badui bagi orang Muhajirin dan orang jahat bagi orang Mu'min (Hadis Riwayat Ibnu Majah). Sedangkan hadis yang membolehkan adalah hadis kebolehan Ummu Waraqah menjadi imam. Hadis ini cukup panjang dengan inti : *wa amaraha an taummana ahla daariha wa kaana lahaa mu'adzinan* dengan arti: Dan Rasulullah memerintahkan Ummu Waraqah mengimami keluarganya dengan mua'dzin laki-laki. *Ibid*, hlm. 12-13.

[77]*Ibid*, hlm. 13.

kini yang dipaksakan demi memenuhi tuntutan kesetaraan gender namun telah diyakini kebolehannya berabad-abad lalu oleh beberapa ulama meski minoritas seperti Abu Tsaur al-Muzani, al-Thabari dan al-Syaukani. Demikian pula pendapat al-Shan'ani, penulis kitab Subulus-salam yang menyimpulkan bahwa hadis ini (Ummu Waraqah) menunjukkan atas keabsahan perempuan menjadi imam bagi kaum laki-laki'.[78]

Perdebatan di atas juga mengemuka pada Musyawarah Nasional Majelis Tarjih tahun 2010 yang pada akhirnya membolehkan imam shalat perempuan pada laki-laki secara terbatas dalam keadaan tertentu. Tidak ada kriteria tentang apa yang dimaksud dengan keadaan tertentu, namun hanya diberi contoh istri pengetahuan agama dan bacaan al-Qur'annya lebih fasih boleh menjadi imam bagi suami dan anak-anaknya. Secara *manhaj* (metode pengambilan keputusan) Majelis Tarjih sebenarnya tidak ada lagi halangan Syar'iyah imam shalat perempuan pada laki-laki. Keberatan dari kelompok yang tidak membolehkan lebih didasarkan pada pertimbangan sosiologis yang kurang substantif dengan argumentasi bahwa imam perempuan bagi laki-laki dapat menimbulkan masalah syahwat.[79] Jalan tengah ini dipandang paling moderat untuk tidak memberikan kesan Muhammadiyah terlalu radikal yang berdampak pada ketegangan dengan kelompok Islam lain, baik secara nasional maupun internasional.[80]

---

[78]Husien Muhammad, "Perempuan dalam Fiqh Ibadah"dalam Wawan Gunawan dan Evi Sofia Inayati (ed.), *Wacana Fiqh Perempuan* …., hlm. 19-20.

[79]Pendapat Bapak As'ad dari utusan Wilayah Jawa Timur. Namun, pendapat tersebut ditanggapi oleh beberapa peserta Musyarawah Nasional Majelis Tarjih tahun 2010 sebagai pernyataan yang tidak dilandaskan pada sumber-sumber Syar'iyah.

[80]Komentar Syamsul Anwar, ketua Majelis Tarjih periode 2005-2010 setelah penutupan pembahasan sesi Fiqh Perempuan dalam Munas yang sama.

Secara metodologis dua hadis tersebut dimungkinkan terjadinya penyetaraan spiritual pada batasan maksimal bahwa perempuan dapat menjadi imam laki-laki seperti dilakukan Aminah Wadud di Amerika Serikat. Persoalannya adalah, apakah upaya progresif penyetaraan spiritual yang dilakukan Ahmad Dahlan dapat ditarik secara maksimal seperti yang dilakukan Amina Wadud? Atau memang sejak awal pendirian *langgar esteri* hanya dimaksudkan untuk 'memperluas ranah spiritual' tanpa bermaksud mengubah hierarki spiritual yang sudah mapan.

Pertanyaan di atas sangat erat kaitannya dengan dua pendekatan terhadap reformasi Ahmad Dahlan, yaitu pendekatan instrumentalis yang memandang bahwa reformasi ini bersifat final, baik *manhaj* (metode) dan *ghoyah* (tujuan) yang harus dilestarikan sebagai identitas Muhammadiyah yang permanen. Dalam masalah teologis, pendekatan ini banyak dianut oleh kelompok moderat dan tekstualis. Itulah sebabnya Azra menegaskan bahwa dalam perjalanannya Muhammadiyah terjebak dalam salafisme stagnan yang menafikan inovasi teologis dan struktural organisatoris yang diperlukan untuk mempertahankan modernitasnya.[81] Adapun pendekatan kedua adalah pendekatan substantif yang memandang upaya Ahmad Dahlan yang substantif terletak pada tujuannya menciptakan Islam yang sebenar-benarnya sedangkan strategi dan metode bersifat temporal dan kontekstual sehingga dapat berubah dengan perubahan konteks sosialnya.

Perdebatan tentang imam shalat perempuan terhadap laki-laki berakhir pada Musyawarah Nasional Majelis Tarjih menjelang muktamar tahun 2010 yang menandai reformasi teologis yang paling progresif dalam sejarah satu abad Muhammadiyah. Perempuan boleh menjadi imam shalat laki-laki jika memenuhi syarat keluasan pengetahuan tentang Islam dan kefasihan melafalkan ayat-ayat al-Qur'an. Seperti dibahas pada

---

[81]Azumardi Azra, "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah " (2000), hlm. 22.

bagian sebelumnya, tidak ada lagi halangan Syar'i terhadap imam shalat karena argumentasi kalangan arus utama lebih bersifat sosiopsikologis semata. Mereka berargumen bahwa jika imam shalat dalam jama'ah terbuka perempuan dikhawatirkan akan mengganggu kaum laki-laki yang syahwat seksual 60 kali lebih besar dari perempuan.[82]

Kelompok progresif kritis tidak memaksakan imam shalat perempuan secara meluas untuk menghindari penolakan yang lebih keras sebagaimana terjadi pada Muktamar sebelumnya yang menganulir kepemimpinan perempuan dalam Muhammadiyah. Akhirnya, kelompok ini menerima pembatasan imam shalat perempuan bagi laki-laki meski tidak dijelaskan secara rinci apa yang dimaksud dengan kondisi yang terbatas seperti dalam konteks keluarga. Beberapa peserta menyebutkan kasus Aminah Wadud sebagai kasus khusus dalam konteks Amerika di mana Islam adalah minoritas, tidak ada laki-laki yang menyamai kapasitas perempuan untuk menjadi imam, suami mualaf dalam keluarga dan kasus-kasus lain. Bagi kelompok ini, keputusan imam shalat perempuan ini sudah merupakan berkemajuan yang luar biasa pada masalah yang selama seratus tahun dan bahkan berabad-abad tidak dipertanyakan dalam sejarah pemikiran Islam, termasuk pelopor modernitas Islam seperti Abduh dan Qosim Amin.[83] Keputusan ini menjawab kegelisahan kelompok progresif bahwa pendirian *langgar esteri* hanyalah awal dari proses penguatan otonomi spiritual perempuan yang bermuara pada kesetaraan spiritual dengan laki-laki secara hakiki.

---

[82]Perdebatan dalam Musyawarah Nasional Majelis Tarjih se Indonesia ke 27 di Malang pada 1-4 April 2010.

[83]Mansour Moadell dan Kamran Talattof, *Modernist dan Fundamentalist* …., hlm. 45 dan hlm. 163.

3. Diskursus Keluarga

Menurut Durkheim, masyarakat adalah ide tentang solidaritas yang menghasilkan imperatif moral yang mengikat perilaku individual.[84] Lembaga pernikahan dan keluarga tidak berdiri berdasar biologi semata, melainkan dibangun berdasar sistem ideologi tertentu, termasuk ideologi patriarki.[85] Sebagaimana telah dibahas pada bagian Empat bahwa keluarga merupakan narasi utama dalam diskursus gender arus utama Muhammadiyah. Sejak fase-fase awal sejarah Muhammadiyah perhatian yang sangat besar telah diberikan pada keluarga. Tiga dokumen yang memuat ajaran mengenai perempuan, *Toentoenan mendjadi Istri Islam jang Berarti*, *Adabul Mar'ah fil Islam* dan Keluarga Sakinah semuanya mengemban wacana resmi mengenai keluarga sebagai basis masyarakat.[86] Keputusan yang sama menyebutkan, "individu dibentuk oleh dan dalam keluarga." Keluarga, karenanya, secara sosial berada di atas dan mengatasi masyarakat dan individu sekaligus. Dinyatakan bahwa "Masyarakat Islam yang sebenarnya terwujud melalui terbinanya keluarga sejahtera". Fungsi keluarga secara mendasar adalah "pembentukan masyarakat, rumah tangga adalah basis masyarakat."[87]

Doktrin resmi Muhammadiyah tentang keluarga tidak mengalami perubahan yang signifikan dari konsep *senior-junior partnership*. Penjabaran lebih detail mengenai fungsi keluarga ditetapkan pada Muktamar

---

[84]Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Trans by Joseph Ward Swain (New York: Collier Books, 1961), hlm. 34.

[85]Patriarchal ideology is manifestation and institutrionalization of male dominance over women and children in the family and the extension of male dominance over women in society in general, Martha Albertson Fineman, *The Neutered* …., hlm. 23.

[86]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Tahun Langkah Perjuangan* (tt) hlm. 257; Wawancara dengan Susilaningsih, 15 Februari 2010; wawancara dengan. Haedar Nashir, 24 Januari 2010.

[87]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Tahun Langkah Perjuangan,* (tt) hlm. 257.

ke-44, tahun 2000 tentang Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah. Bagian ketiga pedoman tersebut memuat pandangan mendasar tentang kedudukan dan fungsi keluarga. Disebutkan bahwa kedudukan keluarga adalah:

> "Keluarga merupakan tiang utama kehidupan umat dan bangsa sebagai tempat sosialisasi nilai-nilai yang intensif dan menentukan, karenanya menjadi kewajiban dari setiap anggota Muhammadiyah untuk mewujudkan kehidupan keluarga yang *sakinah*, *mawadah wa rahmah* yang dikenal dengan keluarga sakinah.".[88]

Fungsi utama keluarga adalah sosialisasi nilai-nilai Islam dan kaderisasi pelaku dakwah dan Persyarikatan.[89] Keluarga adalah salah satu medan utama di mana kaderisasi yang dimaknai sebagai transfer nilai berlangsung dan lebih dari itu proses pembibitan pelaku-pelaku Persyarikatan dilakukan secara intensif. Dalam banyak kasus, keluarga juga berfungsi membendung nilai-nilai yang kontra dengan Muhammadiyah, termasuk komunisme pada masa Orde Lama.

4. Perempuan dalam Ideologi Keluarga

Narasi mengenai kedudukan perempuan dalam keluarga ini beredar dan berkembang hingga lebih dari dua dasawarsa seperti dimuat dalam Suara 'Aisyiyah dan Suara Muhammadiyah dengan penegasan yang berulang dan penjelasan lebih definitif tentang peran sentral dalam keluarga sebagai istri mitra suami, ibu rumah tangga, dan pendidik anak-anak. Sebagai istri dan ibu rumah tangga perempuan memainkan "peran yang besar" untuk mewujudkan keluarga sejahtera.[90] Tidak jarang agen narasi tekstualis menggunakan pernyataan yang kuat misalnya bahwa perem-

---

[88]PP Muhammadiyah, *95 tahun Muhammadiyah* (tt), hlm. 499-500.

[89]*Ibid*.

[90]Suara 'Aisyiyah, "Peranan Perempuan dalam Keluarga," No. 9, 2003, hlm. 19.

puan memainkan peran yang menentukan apakah keluarga akan "bahagia atau hancur berantakan."[91] Pada pandangan yang lebih agitatif bahkan dinyatakan bahwa penempatan "posisi wanita berada di garda belakang (yaitu rumah tangga) merupakan titik kunci keberhasilan menata peradaban manusia."[92] Dalam ajaran etika gender yang arus utama "wanita adalah tolok ukur moral masyarakat"[93]

Terdapat banyak petunjuk untuk menganalisis peran perempuan sebagai istri dalam ideologi keluarga yang dikaitkan dengan hubungan perkawinan. Bukan dalam konteks dirinya sendiri sebagai kategori sosial yang distingtif melainkan keterkaitannya dengan suami dan anak. Menurut kalangan arus utama di tingkat wilayah, peran dan posisi perempuan terikat oleh doktrin kodrat yang dipandang melekat pada jenis kelamin perempuan secara definitif dan menetap.[94] Pada rumusan keputusan Muktamar ke-44 tahun 2000, agenda-agenda yang diorientasikan bagi perempuan dikaitkan dengan agenda "Peningkatan Peran Perempuan dan Keluarga.[95] Posisi ini bukan sesuatu yang didapat secara sukarela oleh perempuan, tetapi sebagai sekelompok peran yang terinstitusi dalam keluarga yang mengatasi individu perempuan sendiri.

Tuntunan-tuntunan yang dikemukakan secara berulang-ulang adalah peran utama sebagai istri yang taat dan pendidik anak yang mengisyaratkan bahwa istri tidak semata-mata merupakan identitas dan peran yang dipilih dan dijalankan secara sularela .[96] Lebih dari itu, istri adalah wujud keterlembagaan kaidah-kaidah dan peran-peran yang harus direalisasikan secara definitif sehingga memungkinkan identitas gender

---

[91]Jam'iyati, "Perempuan: Antara Karier dan Rumah Tangga", *Suara 'Aisyiyah.* No. 9, 2008, hlm. 32.

[92]Toto S., "Istri dalam konteks Islam," *Suara 'Aisyiyah,* No. 8, 2002, hlm. 6.

[93]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad* …., hlm. 250.

[94]Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan* …., hlm. 79.

[95]PP Muhammadiyah, "peningkatan Peran Perempuan dan Keluarga", *95 Tahun Langkah Perjuangan* (tt), hlm. 481-482.

[96]Suara Muhammadiyah, "Citra Ideal", No. 24, th ke- 66, 1986, hlm. 30.

perempuan terwujud. Dilihat menurut fungsinya, bagaimana kaidah dan peran-peran itu direalisasikan sering tampak lebih penting daripada faktor pilihan individu perempuan itu sendiri. Secara sangat spesifik kaidah-kaidah dan peran itu hanya bisa beroperasi dalam konteks keterhubungan perempuan dengan suaminya. Di sini, nilai dan ideal perempuan ditentukan oleh sikap dan perilakunya terhadap suami.

Sejumlah agen naratif laki-laki yang bersemangat akan sampai pada anjuran bahwa ketaatannya pada agama adalah puncak idealitas seorang istri, di mana salah satu unsurnya adalah ketaatan pada suami.[97] Meski demikian, ajaran mengenai ketaatan kepada suami selalu diikuti dengan catatan apabila kepemimpinan suami berdasarkan Syari'ah atau tidak menyalahi aturan agama Islam.[98] Ajaran ini merupakan gender arus utama yang memiliki banyak persinggungan dengan diskursus yang lebih bersifat deduktif-tekstualis. Dalam versi yang terakhir ini salah satu kaidah istri terhadap suami adalah doktrin pelayanan seksual yang ditekankan pada larangan istri menolak kebutuhan biologis dengan suami. Doktrin ini dilengkapi dengan catatan bahwa pelayanan istri perlu disesuaikan dengan kebutuhan suami.[99] Meskipun juga disebutkan bahwa kebutuhan dan pelayanan hubungan biologis bersifat mutual, penekanan yang berulang-ulang diberikan pada peran istri yang diharapkan mampu memberikan "*service* optimal" yang "memuaskan bagi kebutuhan malam suami" sedemikian sehingga "suami betah di rumah dan enggan melakukan perselingkuhan."[100]

---

[97]Toto S., "Istri dalam konteks Islam," *Suara 'Aisyiyah*, No. 8, 2002, hlm. 6.

[98]Sukisno Sunaryo, "Kemuliaan Ibu, Menyiapkan Generasi Muda," *Suara ' Aisyiyah*, No. 12, 2007, hlm. 9.

[99]Toto S., "Istri dalam konteks Islam," …., hlm. 6 ; lihat juga Siti Chamamah, "Wanita dan Perananannya", (2000), hlm. 219; Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan*, (2003), hlm. 79.

[100]Abu Qurroh, "Larangan untuk Kebaikan," *Suara 'Aisyiyah*. No. 10, 2001, hlm. 10.

Status 'pendamping' dalam peran perempuan di keluarga mengasumsikan bahwa peran yang dimainkannya bukan peran utama, tetapi merupakan peran pelengkap 'yang perlu' di mana perempuan berkewajiban taat kepada suaminya.[101] Doktrin ini mempertahankan skenario sosial yang menempatkan perempuan dalam posisi inferior sebagaimana tercermin dalam buku *Toentoenan Mendjadi Istri Islam jang Berarti*. Sebuah artikel dalam SA misalnya menekankan, "taat kepada suami dengan penuh kesadaran dan keikhlasan maka pahalanya seimbang dengan pahala membela agama Allah (perang syahid), tetapi amat sedikit yang menjalankannya."[102] Ironisnya, anjuran-anjuran yang demikian sering kali diungkapkan diiringi dengan penjelasan berulang-ulang bahwa perempuan dan laki-laki dalam Islam adalah sama dan setara, yang membedakan derajat kedua jenis kelamin hanya ketakwaan kepada Allah.[103]

Identitas sebagai aspek yang terkait dengan status perempuan diukur melalui kemampuannya dalam menjalankan tugas utamanya sebagai "menjaga ketenteraman dan keberesan rumah tangga, supaya suami dan anak merasa senang di rumah. Mereka dianjurkan hindari ke luar rumah kalau tidak ada keperluan."[104] Termasuk kemampuan tersebut adalah fungsi pendidikan.[105] Salah satu kodrat perempuan yang

---

[101]Suara Muhammadiyah "Peran dan Karier", 1986, No. 24, Tahun ke-66, 1986, hlm. 16.

[102]Sukisno Sunaryo, "Kemuliaan Ibu, Menyiapkan Generasi Muda …., hlm. 9.

[103]*Ibid*, hlm. 6. Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan*…., hlm. 79; Siti Chamamah, "Wanita dan Peranannya" …., hlm. 220.

[104]*Ibid*.

[105]Keluarga sebagai media pendidikan adalah ajaran penting dalam Muhammadiyah. Ajaran ini dikemukakan dalam buku teks-buku teks *Adabul Mar'a Fil Islam* (1982), hlm. 10 dan *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* (Yogyakarta, 1984), hlm. 32, Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *95 Tahun* (2009), hlm. 219-220 dan sumber lain, misalnya Siti Chamamah, "Perempuan dan Peranannya," (2000), hlm. 218, Agus Mohammad Najib dkk, *Membangun Keluarga Sakinah dan Maslahah*, (Yogyakarta, Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 18, juga dalam wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010 dan Susilaningsih, 15 Februari 2010.

dipercaya secara mendalam adalah sisi emosional perempuan dibutuhkan untuk memainkan peran sebagai ibu, untuk merawat dan membesarkan bayi.[106] Sebagai bekal pendidik perempuan harus memiliki ilmu agama maupun pengetahuan umum lainnya yang diperoleh melalui berbagai aktivitas belajar di luar rumah seperti mendengarkan ceramah-ceramah, membaca buku-buku, mengikuti pengajian-pengajian, serta meningkatkan kualitas pengetahuan dan kemampuannya untuk bekal pendidikan anak..[107] Tidak ada pengakuan terhadap pendidikan sebagai kapasitas membangun kapasitas profesional dan keahlian. Ini yang disebut oleh Friedan sebagai '*feminine mystique*'[108] Di sisi lain, tuntunan-tuntunan dan anjuran-anjuran tentang keluarga ini bersifat elitis dan tidak mungkin dapat dipenuhi oleh perempuan kelas bawah seperti buruh, petani, dan pedagang yang harus meninggalkan rumah untuk mencari nafkah.

5. Laki-laki dalam Ideologi Keluarga

Seperti disebut di muka, laki-laki bukanlah objek utama dalam diskursus gender arus utama Muhammadiyah, karena fokus yang berlebihan pada perempuan. Namun posisi laki-laki sebagai kepala keluarga adalah otomatis, absolut dan tak tertawar secara teologis, normatif bahkan ideologis. Sebagaimana dalam ajaran Islam arus utama, laki-laki memiliki hak (mutlak) untuk memimpin keluarga karena jenis kelaminnya. Yunahar Ilyas mendasarkan posisi hierarkis laki-laki pada al-Qur'an di mana suami diberi hak untuk melakukan tiga hal terhadap istri yang *nuzhus*,

---

[106]Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga", dalam Suara Muhammadiyah, No. 10, th ke-91, 2006, hlm. 9.

[107]Suara 'Aisyiyah, "Peran ibu dalam kualitas keturunan", No. 9, 2003, hlm. 17.

[108]Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York, Penguin Books, 1983), hlm. 30.

menasehati, memisahkan ranjang dan memukul.[109] Hal ini mengasumsikan posisi superior dan posisi suami sebagai pemimpin. Ayat ini dianggap sebagai dasar bahwa pemimpin adalah laki-laki. Juga terdapat konsep psikologis bahwa laki-laki memiliki naluri memimpin sedang perempuan memiliki naluri untuk dipimpin. Karena itu, tugas utama suami adalah memimpin rumah tangga dan menyediakan nafkah dan mencukupi segala keperluan hidup keluarga.

Dalam wawancara, Ilyas memberi tambahan bahwa laki-laki dapat memperoleh haknya untuk memimpin keluarga bila ia bisa menunjukkan kemampuan memimpin (*rojulun*) yang berdasar pada kapasitas rasionalitasnya dan kriteria kepemimpinan yang lain. Namun, dia mengisyaratkan potensi memiliki prasyarat ini terutama dan pertama-tama adalah milik laki-laki. Suami dapat mendelegasikan kepemimpinannya pada istri jika suami tidak mampu melaksanakan, termasuk kemampuan mencari nafkah.[110] Jadi, kepemimpinan istri sebagai kepala keluarga tidak akan terjadi secara otomatis meski ia telah menunjukkan kualitas yang lebih baik dari suaminya.

Selain pada nash al-Qur'an, ajaran tentang kepemimpinan laki-laki dalam keluarga ini bergantung pada doktrin tentang kodrat, karena itu ia bersifat normatif dan pasti[111] Prinsip normativitas kepemimpinan laki-laki ini tidak bertentangan dengan kesetaraan gender tidaklah selalu identik dengan kesamaan. Keadilan dan kesetaraan gender dipahami dan dilaksanakan secara 'proporsional' dengan mempertimbangkan faktor-faktor biologis, fisiologis, psikologis dari kedua belah pihak.[112]

---

[109]Al-Qur'an: Surat *An nisa* (4): 34; lihat Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga", dalam Suara Muhammadiyah, 2006, hlm. 9.

[110]Wawancara dengan Yunahar Ilyas, 9 Februari 2010.

[111]Jamhari dan Ismatu Ropi (ed.), *Citra Perempuan* …., hlm. 73.

[112]Suara Muhammadiyah, "Citra Ideal", No. 24, tahun ke-66, 1986, hlm. 29, wawancara dengan Siti Chamamah, 18 Februari 2010.

Posisi superior laki-laki juga dapat dipahami dalam wacana tentang poligami. Argumentasi Yunahar Ilyas merupakan wakil dari suara dominan Muhammadiyah tentang poligami.[113] Poligami dipahami dalam pendekatan tekstual al-Qur'an. Isu utama adalah boleh tidaknya poligami dalam Islam, dan bagaimana isu ini dijawab. Ia berargumen bahwa Islam memperbolehkan poligami berdasar pada fakta bahwa Nabi Muhammad dan para sahabat mempraktikkan poligami.[114] Poligami yang dilakukan secara adil dipercaya tidak akan bertentangan dengan ajaran Islam tentang keadilan. Tetapi adil yang dimaksud secara lebih spesifik adalah adil 'secara lahir'.[115] Karena dalam Islam praktik poligami tidak menuntut 'keadilan batin dan hati' karena hal tersebut mustahil untuk dilakukan. Namun begitu, dalam konteks Muhammadiyah poligami bukanlah praktik yang populer dan bahkan tidak disukai.[116] Pandangan semacam ini sejalan dengan kelompok deduktif-normatif tekstual. Sebaliknya, kalangan progresif menegaskan bahwa poligami sudah seharusnya dilarang karena secara empiris lebih besar madharatnya. Di samping itu, poligami adalah merupakan darurat sosial terhadap penanganan anak yatim yang saat ini telah ditemukan cara yang lebih efektif melalui yatim piatu atau orangtua asuh. Hamim Ilyas menegaskan bahwa 'untuk melindungi anak yatim tidak perlu melalui poligami'.[117] Pendapat yang senada juga disampaikan oleh Gunawan yang menjelaskan bahwa sudah waktunya poligami ditinggalkan oleh umat Islam modern.[118]

---

[113]Yunahar Ilyas, "Poligami (3)," *Suara Muhammadiyah,* No. 1, th ke-91, 2006, hlm. 21.

[114]*Ibid*

[115]*Ibid*

[116]Wawancara dengan Yunahar Ilyas, 9 Februari 2010 dan Haedar Nashir, 24 Januari 2010.

[117]Wawancara dengan Hamim Ilyas, 28 Januari 2010.

[118]Wawancara dengan Wawan Gunawan, 8 April 2010.

6. Peran Ganda Perempuan

Pada umumnya kegiatan yang diasosiasikan dengan aktivitas perempuan berbentuk pelayanan sosial. Kegiatan ini antara lain: menyantuni yatim piatu, anak telantar, jompo, fakir miskin, meningkatkan taraf hidup kaum wanita yang masih rendah dan mencegah dan mengurangi kemaksiatan yang berkaitan dengan wanita. Posisi perempuan secara sosial juga dipandang sebagai penentu bagi kehidupan negara. Wanita sebagai pendamping suami, wanita sebagai penggerak sosial kemasyarakatan dan wanita sebagai pendidik anak, ganerasi muda dan sebagainya, sangat menentukan citra negara.[119]

Ideologi kewanitaan Muhammadiyah menggariskan bahwa dualisme antara peran perempuan dalam keluarga dan peran publik sebagai peran-peran yang tidak kontradiktif tetapi saling mendukung. Perempuan ideal adalah perempuan yang mampu mewujudkan kesalingdukungan ini dan tidak mengorbankan salah satu peran.[120] Namun, sering kali peran dalam rumah tangga dipandang lebih utama dan mewakili citra kodrati perempuan yang sesungguhnya. Beberapa narasi gender dalam Muhammadiyah bahkan mengkhawatirkan perempuan yang bekerja dan membangun karier akan berpotensi mengurangi nilai dan posisi laki-laki sebagai kepala rumah tangga serta mengurangi perhatian dan peran perempuan dalam membina dan mendidik anak.[121] Ibu rumah tangga boleh membina karier, selama sesuai pernyataan: 1) tidak merusak kehidupan agama, 2) tidak akan merusak kehidupan rumah tangganya, artinya tanggung jawab dan kewajiban ibu rumah tangga tetap dijalankan, baik sebagai istri maupun ibu. 3) aman bagi dirinya, 4) dapat meningkatkan ketakwaan kepada Allah dan menambah kehangatan

---

[119]Pimpinan Pusat Aisyiyah, *Sejarah Pertumbuhan* (tt) hlm. 7.

[120]Suara 'Aisyiyah, "Peranan Perempuan", No 9, 2003, hlm. 19.

[121]Suara Muhammadiyah, "Keluarga Sejahtera dan Bahagia, No.7, th ke-66, 1986, hlm. 12.

dalam hubungan rumah tangga, 5) bermanfaat bagi kepentingan agama dan masyarakat.[122]

Dualisme peran perempuan di rumah dan di dunia publik tidak terselesaikan secara memadai. Sebagian besar tulisan membebankan kembali pada perempuan agar pandai membagi waktu, tidak melupakan keluarga dan anak dan bahkan mengutamakan posisinya sebagai istri dan ibu rumah tangga. Perempuan bekerja diharuskan bersikap profesional dengan memperhitungkan pendapatan yang diperoleh dengan waktu yang harus dikorbankan di luar rumah.[123] Karier yang dijalani perempuan juga dikhawatirkan menimbulkan ancaman bagi keberadaan suami sebagai kepala rumah tangga, terutama bila karier perempuan bergerak sangat maju dengan penghasilan lebih besar daripada suami.[124] Pemecahan ini jauh dari pergeseran ide tentang perubahan relasi gender dalam keluarga di mana laki-laki secara absolut memainkan posisi sebagai kepala keluarga, tak tergantikan. Jadi perempuan memang didorong untuk aktif memainkan peran publik, namun tanpa perlu mengganggu relasi gender primordial dalam keluarga yang bersifat hierarkis.

Jauh lebih jarang terdengar adalah usulan untuk suami agar juga membantu urusan domestik dan berperan ganda untuk meringankan beban istrinya. Anjuran ini memberi perhatian besar pada kebersamaan dan sikap saling berbagi antar suami dengan istri berbagi tanggung jawab dalam keluarga di mana pekerjaan dan urusan-urusan kerumahtanggaan tidak sepenuhnya dibebankan pada istri.[125] Secara lebih spesifik terdapat pertimbangan untuk suami agar turut "berperan ganda" untuk membantu istrinya yang juga berperan ganda.[126] Tetapi ide yang belakang ini

---

[122]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan* …., hlm. 247-248.

[123]Suara Muhammadiyah, "Peran dan Karier Wanita, Efek Positif dan Negatifnya", No. 7, th ke-66, 1986, hlm. 17.

[124]Suara 'Aisyiyah,"Perempuan Bekerja Harus Bisa Membagi Waktu", No 12, 2007, hlm. 30.

[125]Suara 'Aisyiyah, "Dilematika Eksistensi Kaum Ibu", No. 4, 2007, hlm. 7.

[126]Suara 'Aisyiyah, "Tantangan bagi Wanita Karier", No. 4, 2000, hlm. 5.

relatif sangat baru dan belum berkembang sebagai wacana arus utama. Dalam majalah SA dan SM tidak ditemukan usulan semacam itu sebelumnya. Penekanan terhadap pekerjaan rumah tangga sebagai kewajiban istri, sesungguhnya, tidak terdapat dalam kitab-kitab fikih, bahkan dalam kitab *Uqud al-Lujjayn* yang bernuansa misoginis sekalipun. Dalam kitab itu disebutkan bahwa memasak, mencuci baju, membersihkan rumah, bahkan menyusui anak bukan merupakan kewajiban istri melainkan kewajiban suami yang tercakup dalam nafkah.[127]

7. Peran dan kedudukan Perempuan dalam Persyarikatan

Peran organisasi perempuan merupakan manifestasi dari peran publik yang menjadi ciri modernitas Muhammadiyah. Selain bekerja untuk menghasilkan nafkah tambahan, perempuan juga dituntut berpartisipasi memajukan organisasi dengan menjalankan fungsi-fungsi dakwah dan pendidikan.[128] Sejak awal berdirinya, perempuan didorong untuk menjadi pelaku dakwah sehingga secara praktis tidak muncul isu mengenai apakah perempuan boleh menjadi ulama. Demikian pula keanggotaan perempuan dalam Majelis Tarjih dalam divisi keluarga, meskipun menunjukkan berlakunya pandangan mengenai peran stereotipi keterikatan perempuan dengan keluarga.

Agen-agen naratif tidak selalu menunjukkan pandangan yang konsisten berdasar pendekatan yang mereka gunakan. Sehingga terdapat beberapa gagasan yang menampakkan ciri tekstualis pada satu tema, namun juga menyetujui orientasi moderat pada tema lainnya. Begitu juga tidak semua agen narasi menunjukkan perhatian pada isu ini sebagai perhatian utama mereka atau mengindikasikan minat yang berjangka panjang terhadap isu ini. Cukup sering, diskursus gender muncul dalam

---

[127]Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami-Istri: Telaah terhadap Uqud al-Lujjain* (Yogyakarta: LkiS dan FK3, 2001), hlm. 22.

[128]Siti Chamamah, "Wanita dan peranannya" …., hlm. 212.

bentuk opini pribadi atau penulis dalam satu atau dua kesempatan dan tidak secara khusus menunjukkan perhatian pada isu gender namun demikian diskursus gender bekerja.

Tidak ada larangan secara resmi dalam Muhammadiyah bagi perempuan untuk menjadi pemimpin dalam Persyarikatan atau organisasi yang lebih luas dalam masyarakat maupun arena politik. Akan tetapi, terdapat banyak kasus yang menunjukkan bahwa kepemimpinan perempuan dalam organisasi keagamaan tidaklah populer di Muhammadiyah. Salah satu contoh kasus terjadi pada pemilihan ketua Pimpinan Wilayah (PW) IPM Sulawesi Selatan tahun 2005 yang secara mutlak dimenangkan oleh seorang kader perempuan. PW IPM sendiri menerima kemenangan tersebut namun ditolak oleh PW Muhammadiyah dengan alasan selama masih ada laki-laki yang mampu perempuan tidak boleh memimpin organisasi keagamaan.[129]

Kasus serupa hampir terjadi di Kabupatan Bantul di mana ketua terpilih Pimpinan Daerah (PD) IPM di Bantul ditolak oleh Pimpinan Daerah Muhammadiyah Bantul.[130] Ketidakpantasan perempuan memimpin organisasi agama didasarkan pada pandangan jumhur ulama yang menerangkan bahwa wanita secara mutlak tidak boleh memegang jabatan/kedudukan memimpin jika masih terdapat laki-laki. Sementara agen narasi yang lebih progresif merujuk pada preseden hukum (*illat*) yang membolehkan kepemimpinan perempuan karena perubahan sosial yang memungkinkan perempuan memiliki kapasitas kepemimpinan yang sama dengan laki-laki seperti tingkat pendidikan dan partisipasi politik yang luas.[131]

Situasi ini menciptakan kesenjangan di mana secara normatif hak dan kesempatan perempuan dipandang sama dengan laki-laki untuk menjadi pemimpin, tetapi pada praktiknya keutamaan laki-laki belum tergoyahkan. Apakah posisi ketua PP 'Aisyiyah secara *ex-officio* sebagai ketua PP Muhammadiyah akan menghilangkan kesenjangan tersebut, terutama di tingkat wilayah dan daerah? Dalam penelitian di tingkat wilayah, Jamhari dan Ropi masih menengarai pandangan yang masif terhadap keutamaan kepemimpinan laki-laki.[132] Hal ini diperkuat oleh pemahaman tekstual terhadap hadis-hadis menyebabkan pandangan yang sempit sehingga kesempatan bagi kepemimpinan perempuan nyaris tertutup.[133] Dalam muktamar sebagai forum tertinggi di Muhammadiyah, kebijakan afirmatif untuk menetapkan kuota perempuan dalam Pimpinan Muhammadiyah ditolak secara keras.[134]

Sebelum muktamar di atas, upaya membuka ruang bagi kepemimpinan perempuan di Persyarikatan sesungguhnya telah muncul sejak forum Muktamar 'Aisyiyah ke-40 di Surabaya tahun 1978.[135] Forum Muktamar waktu itu mengajukan bahwa anggota 'Aisyiyah perlu diikutkan

---

[129] FGD dengan PP IPM, 17 Februari 2010; wawancara dengan Ulfah Nurhayati mantan ketua PW IRM Sulawesi Selatan di Yogyakarta, 24 April 2010.

[130] *Ibid.*

[131] Wawancara dengan Siti Chamamah Soeratno, 18 Februari 2010; Hamim Ilyas, 28 Januari 2010; Haedar Nashir, 24 Januari 2010; dan Susilaningsih, 15 Februari 2010.

[132] Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan* ..., hlm. 84.

[133] Muhammad Mas'udi, "Pro Kontra tentang Kepemimpinan Wanita dalam Kajian Hadis", *Suara Muhammadiyah*, No. 18, Tahun ke-84, 1999, hlm. 15.

[134] Wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010; Chamamah Soeratno, 18 Februari 2010; Susiloningsih, 15 Februari 2010; Yunahar Ilyas, 9 Februari 2010; dan Abdul Munir Mulkhan, 18 Februari 2010.

[135] A.R. Baswedan, *Kepemimpinan dan Wanita dalam Muhammadiyah* (Yogyakarta: Surya Muda Yogyakarta, 1985), hlm. 3-4.

dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan Majelis Tarjih.[136] Tuntutan terakhir dilakukan pada sidang Tanwir Muhammadiyah tahun 2002 di Denpasar. Upaya ini memicu perdebatan sengit dalam pertemuan pimpinan wilayah tahun 2003 di Yogyakarta, berlanjut pada Tanwir di Mataram tahun 2004 dan puncaknya pada Muktamar Muhammadiyah ke 45 di Malang Bulan Juli tahun 2005.[137]

Pada 2001 muncul tuntutan mengenai peningkatan jumlah perempuan dalam sidang Tanwir. Diusulkan dalam ART Muhammadiyah tahun 2004, pasal 23, ayat 6a (disebutkan dalam poin ke 3 dan 4) bahwa anggota sidang Tanwir harus terdiri dari: perwakilan pimpinan wilayah, terdiri dari 4 orang 1 di antaranya harus perempuan yang dipilih melalui rapat pimpinan wilayah. Wakil ortom pada tingkat pusat, 'Aisyiyah dan NA, masing-masing mengirim dua wakil. [138]

Pada Muktamar tahun 2005, tuntutan afirmatif yang semula memancing ketegangan dalam sidang Tanwir sebelumnya, muncul sebagai penolakan terbuka.[139] Sebagian besar peserta laki-laki menolak masuknya perempuan dalam susunan tim perumus Pimpinan Muhammadiyah. Salah satu alasan yang kerap dikemukakan karena perempuan sudah diwadahi dalam 'Aisyiyah. Tuntunan untuk terlibat dalam kepemimpinan Muhammadiyah dipandang sebagai kelancangan (*celili'an*) dan kebablasan.[140] Chamamah menceritakan bahwa beberapa laki-laki peserta

---

[136]Suara Muhammadiyah, "Keputusan Muktamar Aisyiyah ke-40: Kepribadian Muhammadiyah Supaya diamalkan Seluruh Keluarga Muhammadiyah," No. 14, 1978, hlm. 18.

[137]Wawancara dengan Siti Chamamah Soeratno, 18 Februari 2010 dan Abdul Munir Mulkhan, 18 Februari 2010.

[138]PP Muhammadiyah 2005, Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga, tahun 2004, hlm. 60.

[139]Dewi, H. Kurniawati, 2008, "Perspective versus Practice; Women's Leadership in Muhammadiyah," *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, No. 2, Vol. 23, 2008, hlm 34; Juga wawancara dengan Haedar Nashir, 10 Januari 2010; wawancara dengan Siti Chamamah Soeratno, 18 Februari 2010; dan wawancara dengan Abdul Munir Mulkhan, 18 Februari 2010.

[140]Wawancara dengan Siti Chamamah Soeratno, 18 Februari 2010.

Muktamar mengutip ayat an-Nisa: 34 sambil berargumen bahwa tidak pantas perempuan memimpin organisasi karena laki-laki adalah pemimpin di keluarga dan masyarakat.[141] Fakta bahwa sebagian besar penolakan terhadap kebijakan afirmatif untuk perempuan menunjukkan kesenjangan pengetahuan antara pengikut Muhammadiyah pada tingkat wilayah dan daerah yang menujuk pada tafsiran tekstual dengan pandangan formal Muhammadiyah yang diwakili oleh Majelis Tarjih yang bertolak dari tafsiran kontekstual.

Masalah keterwakilan perempuan dalam Muktamar Muhammadiyah ke 45 di Malang merupakan manifestasi kontestasi teologis dan ideologis kelompok progresif dan kelompok tekstualis. Penolakan mayoritas perwakilan wilayah menunjukkan dominasi kelompok tekstualis yang pada masa sebelumnya merupakan kelompok periferi. Menurut Mulkhan keterlibatan dan dorongan kepemimpinan perempuan dalam pimpinan Muhammadiyah dipandang oleh kelompok tekstualis sebagai agenda kelompok progresif melakukan 'liberalisasi' di Muhammadiyah. Islam Liberal menjadi isu sensitif umat Islam di Indonesia dengan dibentuknya Jaringan Islam Liberal (JIL) di kalangan intelektual muda Islam.[142] Karena mereka mengusung isu strategis seperti HAM, pluralisme, multikulturalisme dan kesetaraan gender, maka dengan mudah kelompok awam, moderat dan terutama kelompok tekstualis mengasosiasikan masalah keterwakilan perempuan sebagai penetrasi Islam Liberal dalam Persyarikatan Muhammadiyah.

Setidaknya ada tiga hal yang menguatkan popularitas kelompok ini. *Pertama,* sebagaimana telah dibahas pada bagian Dua, kemunduran pengaruh politis Muhammadiyah pasca kekalahan Amien Rais dan perpecahan politis warga Muhammadiyah memunculkan 'keterpinggiran'

---

[141] *Ibid*; wawancara dengan Evi Sofia di Yogyakarta, 24 Maret 2010; wawancara dengan Wardana di Yogyakarta, 23 Maret 2010.

[142] Zuly Qodir, *Islam Liberal* …., hlm. 80-81.

(*marginalized*) di kalangan warga Muhammadiyah. Seperti mengulang sejarah, pada saat Muhammadiyah marginal secara politik maka kelompok arus utama moderat akan cenderung memihak kelompok tekstualis.

Kedua, secara organisatoris dapat dijelaskan bahwa penolakan tersebut mencerminkan kesenjangan pendapat antara elite di tingkat pusat dan daerah terhadap keputusan Persyarikatan. Mulkhan, Nashir, Abdullah, dan Gunawan mensinyalir bahwa kebanyakan pengurus wilayah dan daerah tidak membaca secara saksama keputusan-keputusan Muhammadiyah, termasuk buku tuntunan *Adabul Mar'ah fil Islam* yang membolehkan perempuan menjadi direktur, camat, bupati dan jabatan strategis lainnya.[143] Jika mereka membaca dan tetap menolak keterlibatan perempuan, maka inilah yang disebut Meis sebagai '*patriarchal last colony*'.[144] Persyarikatan menjadi koloni terakhir yang dipertahankan oleh kalangan konservatif yang menurut Moosa berpandangan fikih abad pertengahan yang bias patriarki.[145] Tindakan ini dilakukan untuk mengukuhkan sepenggal supremasi laki-laki yang telah berkikis oleh gerakan kesetaraan gender di ranah publik atau disebut Meis sebagai *reserved patriarchy*.[146]

Ketiga, bias patriarki yang tecermin dalam penolakan tersebut merupakan pengaruh dari kecenderungan politis secara makro, terutama pada masa Orde Baru dengan ideologi ibuisme sebagaimana dibahas dalam bagian Dua. Pandangan ini juga sejalan dengan pengamatan Hastuti Dewi tentang bias gender yang bukan semata-mata terjadi dalam

---

[143]Hampir semua informan dari kelompok progresif menyebutkan bahwa konservatisme ini, salah satunya, karena banyak warga Muhammadiyah di tingkat wilayah dan daerah yang tidak membaca buku-buku terbitan Muhammadiyah.

[144]Maria Meis, *Women: the Last Colony* (London: Zed Book, 1984), hlm. 47.

[145]Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, Vol.1, No. 1, 2001, hlm. 38-42.

[146]Maria Meis, *Women: the Last Colony* …., hlm. 52.

[147]Kurniawati Hastuti Dewi, "

Persyarikatan Muhammadiyah tetapi fenomena umum masyarakat Islam di Indonesia, bahkan politik Indonesia pada umumnya.[147]

8. Perempuan sebagai Pemimpin Politik

Dalam Muhammadiyah tidak terdapat pandangan yang monolitik mengenai kepemimpinan perempuan dalam ranah publik, terutama kepemimpinan politik. Secara normatif, ajaran resmi Muhammadiyah membuka peluang bagi perempuan untuk berkiprah atau aktif dalam dunia publik termasuk politik. Petunjuk ini ada dalam buku '*Adabul Mar'ah fil Islam*' misalnya, juga dalam sejumlah wawancara dengan nara sumber. Perempuan sejak awal telah didorong untuk aktif keluar dan berdakwah sebagaimana laki-laki, sejak 'Aisyiyah berdiri. Sejumlah pandangan dari agen naratif progresif menyatakan bahwa perempuan dapat menjadi pimpinan politik dan pemerintahan.[148]

Perbedaan pandangan di atas terkait dengan konsep kodrat dan *nash-nash* yang membatasi peran politik perempuan. Penolakan secara tegas pada kepemimpinan politik perempuan pada umumnya muncul dari kelompok tekstualis yang berpegang pada doktrin laki-laki sebagai imam shalat dan pemimpin politik.[149] Dalam sebuah artikel di SA, penolakan ini disertai argumentasi dari surat an-Nisa: 34 dan hadis Nabi yang memuat penilaian negatif mengenai kepemimpinan perempuan yang secara kodrati inferior.[150]

---

[148]Lihat misalnya, Syamsul Anwar, "Masalah Wanita menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siyasah", dalam *Al-Jamiah*, No. 56, 1994, hlm. 78; Syamsul Anwar, "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam: Menggali Perspektif Syari'i dalam Tarjih Muhammadiyah." dalam *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, M. Subkhi Ridho (ed.) (Yogyakarta: LSIP, 2007), hlm. 250 ; juga Din Syamsuddin, "Perempuan dan Politik: Perspektif Fiqh Siyasah", dalam M Subkhi Ridho, *Perempuan, Agama* …., hlm. 165-166.

[149]Siraj, J.Z. "Posisi Pemimpin Wanita dalam Islam", dalam *Suara Muhammadiyah,* No.17 Th ke-84,1999, hlm. 37.

[150]*Ibid*.

Contoh yang menarik dalam masalah ini adalah naiknya Megawati sebagai Presiden RI ke-5. Pada awal pencalonannya sebagai Presiden RI pada 1999, banyak opini penolakan muncul di kalangan Muhammadiyah. Namun sikap ini berubah menjadi dukungan ketika Megawati menggantikan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai presiden. Rupanya dukungan tersebut muncul karena faktor Amien Rais yang dipercaya berperan dalam skenario ini. Sementara itu, masih ada kalangan yang menolak kepemimpinan Megawati dengan tetap berpegang pada ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin tertinggi dalam pemerintahan.[151]

C. Gender dan Ideologi Berkemajuan

Istilah berkemajuan lebih populer dalam Muhammadiyah daripada istilah modernis yang diberikan pihak luar. Ide tentang berkemajuan telah muncul sejak awal pertumbuhannya yang identik dengan sistem dan manajemen yang tertib dalam lembaga agama. Ide ini juga dikaitkan dengan sistem pendidikan yang mencerminkan ciri modern, seperti adanya bangku dan kelas, adanya papan tulis, dan kurikulum. Islam berkemajuan juga didukung oleh model dakwah selaras antara kata dan kerja yang diwujudkan dalam layanan sosial, sekolah, rumah sakit, penerbitan sebagai media dakwah. Lebih dari itu, berkemajuan adalah pembaruan pemikiran atau *tajdid* yang terus menerus.

Sepanjang sejarahnya, terjadi pembakuan ide "berkemajuan" secara instrumental pada aspek teknis dibandingkan dengan pembaruan pemikiran yang substantif. Pembakuan tersebut cenderung melanjutkan dan mempertahankan ide berkemajuan pada masa Ahmad Dahlan. Proses

---

[151] *Ibid.*

pembakuan ini turut menguatkan rezim gender dalam Muhammadiyah. Nashir mengungkapkan pembakuan pembaruan tersebut sebagai berikut:

> Hampir semua gagasan pembaruan sudah dituntaskan pada periode Kiai Dahlan dan kita perlu mengembangkannya. Saya punya banyak rujukan. Dimulai dari menggagas sistem Islam modern. Kemudian kita lihat lagi konsep PKU, dilembagakan tahun 1922. Bahkan tahun 1912 sudah mulai muncul pikiran bahwa kita harus mulai *universiteit* yang unggul. *Kedua*, dalam hal tablig, kita harus keliling dan aktif mendatangi jamaah, yang dulu tidak lazim karena murid yang mendatangi guru. *Ketiga*, Taman Pustaka, kita harus punya berbagai bentuk propaganda dan publikasi. Dan yang terakhir PKU sebagai manifestasi dari *al Maun*. *Empat* gagasan itu sudah muncul tahun 1912. Tahun 1915 lahir Suara Muhammadiyah. Itu asalnya berbahasa Jawa, kemudian menggunakan bahasa campuran Melayu. Yang unik, SM (Suara Muhammadiyah) tahun 1920 dalam Bahasa Jawa saat itu sudah membahas soal *Islam ugomo nalar* (Islam agama nalar). Lalu pengorganisasian haji tahun 1921, pengorganisasian zakat juga tahun 1921. Pada 1917 lahir 'Aisyiyah. Kesimpulannya, semua ide tentang berkemajuan sudah dirumuskan oleh Kiai Dahlan."[152]

Jika tidak cermat menangkap ungkapan di atas maka dengan mudah kalangan Muhammadiyah terjebak dalam romantika dan kemandekan gagasan berkemajuan, karena fase-fase puncak berkemajuan dipandang telah berlalu dan final dalam tahap-tahap awal sejarah Muhammadiyah. Menurut Hamim Ilyas sebagai representasi kelompok progresif, Muhammadiyah sudah seharusnya sadar dan responsif terhadap perkembangan zaman yang sudah tidak lagi sesuai dengan zaman fase awalnya. Masyarakat sudah bergeser jauh menjadi masyarakat post-modern yang membutuhkan pemahaman baru terhadap teks. Romantika berkemajuan masa awal dapat memerangkap Muhammadiyah dalam kemapanan yang konservatif.[153]

---

[152]Wawancara dengan Haedar Nashir, 24 Januari 2010.
[153]Wawancara dengan Hamim Ilyas, 12 Februari 2010.

Ideologi berkemajuan di atas juga mengandung nilai gender tercakup dalam aspek di bawah ini:

> Dari aspek rezim gender, kemandekan ide berkemajuan berakibat pada terhentinya ideologi gender pada *senior-junior partnership* selama seratus tahun dan sulit diarahkan pada perubahan struktur hierarkis dalam relasi individual dan pengelolaan organisasi. Kemandekan tersebut dibebani oleh kepentingan mempertahankan Islam berkemajuan yang terbakukan menjadi identitas autentik. Berkemajuan sebagai respons atas tantangan perubahan sosial, termasuk perubahan relasi gender tidak mampu menggeser struktur dasar (*the backbone structure*) priayi-santri yang tertanam mendalam pada kultur Muhammadiyah.

Tidak ada tafsir resmi mengenai kemajuan dalam yang terkait dengan konsep keadilan gender. Konsep ini juga salah satu ide yang paling tidak berkembang di Muhammadiyah. Meski demikian terdapat berbagai petunjuk mengenai konsep keadilan gender yang sering muncul dan mewakili pandangan arus utama di kalangan Muhammadiyah. Konsep keadilan gender dalam pandangan arus utama Muhammadiyah adalah keadilan proporsional yang berbasis pada pemahaman terhadap perbedaan kodrat antara laki-laki dan perempuan.[154]

Konsep keadilan ini berfungsi untuk mempertahankan segregasi ranah bagi laki-laki dan perempuan, baik dalam konteks keluarga maupun dalam konteks publik. Tidak terdapat penjelasan yang detail mengenai makna dan batasan 'proporsional' kecuali mengacu pada pembagian peran dan otoritas hierarkis dalam rumah tangga. Makna 'proporsional' berimplikasi pada standar keadilan untuk perempuan yang tidak sama dengan laki-laki, dengan mempertimbangkan perbedaan kodrat antara keduanya. Pada akhirnya standar ini dikembalikan pada perbedaan peran dan otoritas laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga.

---

[154]Siti Chamamah, "Wanita dan Peranannya" …., hlm. 215.

Keadilan gender dalam ide berkemajuan Muhammadiyah tidak dengan sendirinya berlanjut pada ide kesetaraan gender sebagaimana saat ini dipahami meski akses yang sama diberikan pada laki-laki dan perempuan dalam aspek pendidikan, organisasi dan urusan syiar agama. Tampaknya, agenda meningkatkan pendidikan perempuan, dimaksudkan untuk mengejar citra Muhammadiyah sebagai organisasi modern di masa itu. Pendidikan perempuan diarahkan agar "dengan memiliki pengetahuan umum yang didampingi dengan agama yang kuat, wanita Islam akan memperoleh kedudukan yang setaraf dengan wanita Indonesia lainnya di dalam masyarakat."[155] Oleh sebab itu, pendidikan perempuan lebih diarahkan pada kepentingan memenuhi standar berkemajuan dan bukan untuk tujuan kesetaraan itu sendiri.

D. Refleksi Teoretis

Pembahasan tentang diskursus gender dan pemetaan agen narasi sebagai manifestasi kemaknaan intersubjektif yang merupakan aspek substantif dari rezim gender kognitif menghasilkan beberapa temuan sebagai berikut:

Pertama, pendekatan formal yang terpaku pada formulasi ideologis dan normatif terhadap rezim gender tidak mampu menampilkan dinamika pemaknaan diskursif yang terjadi secara intersubjektif. Bagian ini mampu menguak dinamika dan ketegangan tersebut di balik doktrin-doktrin resmi yang statis. Pada dataran pemaknaan intersubjektif, rezim gender bersifat *fragmentated* dan kontestatif karena terjadi perebutan otoritas antara kelompok-kelompok agen narasi dalam menegaskan identitas Muhammadiyah yang autentik. Kelompok tersebut terpolarisasi dalam rentang kutub ide berkemajuan instrumentalis dan kemajuan substansi. Kelompok progresif berada pada kutub berkemajuan substansi

---

[155]Sutrisno Kutoyo, *Kiai Haji Ahmad Dahlan...*, hlm. 251.

yang mendorong proses pembaruan *tajdid* secara kontekstual dan maksimal dalam kerangka rasionalitas Islam. Sebaliknya, kelompok tekstualis bertahan pada kutub instrumental di mana ide berkemajuan telah tuntas pada masa Ahmad Dahlan yang disebut Islam berkemajuan autentik. Kelompok moderat berada di antara dua kutub dengan kecenderungan instrumentalis yang menyangkut masalah struktur organisasi dan secara taktis menjaga moderasi kedua kelompok tersebut. Oleh sebab itu, pada satu masalah, kelompok ini dapat bersesuaian dengan kelompok tekstualis dan pada masalah yang lain, dapat bersepakat dengan kelompok progresif.

Kedua, kontestasi rezim gender di Muhamamdiyah terjadi antara tiga ideologi yaitu ideologi gender *senior-junior partnership* kelompok moderat arus utama, *equal partnership* kelompok progresif dan *head complement* kelompok tekstualis. *Senior-junior partnership* mampu bertahan sebagai ideologi arus utama selama seratus tahun. Ideologi ini dipandang sebagai ajaran autentik Islam tentang gender di lingkungan Muhammadiyah. Kelanggengan ideologi ini didukung oleh meluasnya pengaruh kelompok moderat dan kelompok tekstualis yang lebih intensif menggunakan media internal di Persyarikatan seperti penerbitan Suara 'Aisyiyah dan Suara Muhammadiyah serta forum-forum lainnya dibandingkan dengan kelompok progresif.

Ketiga, langgengnya ideologi gender *senior-junior partnership* menjadikan upaya advokasi kesetaraan gender hanya bersifat perluasan peran secara horizontal tanpa pergeseran status pada aspek struktural vertikal yang bermuara pada doktrin kepemimpinan laki-laki yang permanen. Namun, memasuki milenium kedua, Muhammadiyah menunjukkan pergeseran, meski masih bersifat awal, menuju rezim gender *equal partnership* dengan keputusan kontroversial kebolehan imam shalat perempuan bagi laki-laki, meski dalam masih dibatasi dengan klausul dalam kondisi tertentu.

Kelima, banyak seruan utama mendorong perempuan untuk aktif dan berkontribusi dalam kehidupan sosial. Tetapi pada saat yang sama

atmosfer kelaki-lakian yang kuat dalam struktur dan budaya organisasi Muhammadiyah mereduksi kesungguhan komitmen dalam menciptakan ruang yang kondusif bagi peran aktif perempuan. Mereka didorong bermain dalam arena publik bersama laki-laki, tetapi kesempatan untuk sampai pada pucuk pimpinan tidak selalu tersedia bersama semangat itu. Pergeseran ini cukup substantif karena mampu menggeser supremasi referensi normatif yang melegitimasi superioritas laki-laki. Akankah doktrin Islam berkemajuan mampu bergeser pada ideologi kesetaraan gender pasca muktamar 2010 yang fenomenal dari dimensi gender? Jawabnya akan bergantung pada sejuahmana kelompok progresif mampu menguasai otoritas secara kelembagaan dan mengendalikan diskursus kesetaraan gender yang kontekstual. ❐

BAGIAN TUJUH
KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

Bagian ini memuat kesimpulan-kesimpulan dari temuan-temuan dalam buku ini guna memperoleh 'insight' dari rezim gender Muhammadiyah dari kontestasi mempertahankan identitas autentik dengan kepentingan menjaga eksistensi sebagai organisasi Islam modern. Bagian ini juga memberikan beberapa rekomendasi dari aspek-aspek dan dimensi-dimensi yang perlu diteliti lebih jauh dalam penelitian selanjutnya.

A. Kesimpulan-kesimpulan

Dari berbagai temuan penelitian ini dihasilkan beberapa kesimpulan tentang rezim gender yang secara umum merupakan proses pembakuan identitas autentik Muhammadiyah dan secara khusus mencakup ideologi gender yang menjadi bagian dari identitas tersebut:

1. Autentisitas Identitas Muhammadiyah

Identitas autentik, terutama identitas keagamaan yang selama ini cenderung diyakini sebagai kebenaran absolut dan normatif sesungguhnya merupakan hasil seleksi kolektif dari suatu mentalitas (*mental model*) yang secara kognitif dimanifestasikan menjadi ideologi. Rezim merupakan mekanisme institusional yang beroperasi membakukan distingsi identitas dalam kontestasi ideologis dan kepentingan dengan kelompok lain. Islam berkemajuan sebagai identitas distingtif Muhammadiyah merupakan manifestasi *mental-model* kelompok santri kota yang terbentuk dari proses kontestasi Islam, Jawa, kolonialisme, kapitalisme dan modernisme dimasanya dan membentuk cara pandang rasional terhadap Islam. Identitas ini mengandung karakter modern pembaru (*tajdid*) di

tengah kontestasi eksistensional, baik dengan sesama kelompok-kelompok Islam seperti NU, Persis, Jamiatul Khair, Ahmadiyah maupun kelompok-kelompok sekuler seperti Budi Utomo dan Taman Siswa yang pengaruhnya semakin menguat di kalangan pribumi serta kekuasaan politis Jawa, kolonial, dan pemerintahan republik pasca-kemerdekaan.

Identitas sebagai organisasi modern yang berorientasi praksis tampak dari langkanya karya-karya tulis keagamaan Ahmad Dahlan dan para pendiri Muhammadiyah. Organisasi ini tidak berangkat dari pemikiran teologis yang mengejawantah secara praksis seperti gerakan pembaruan Islam di Timur Tengah. Fakta-fakta sosio-historis dalam penelitian ini menguatkan tesis Taufik Abdullah bahwa Muhammadiyah memperlakukan teks agama sebagai alat legitimasi terhadap gerakan praksis yang telah lahir mendahuluinya. Dengan kata lain, alat legitimasi ini diseleksi berdasarkan *mental-model* yang lebih dahulu terbentuk dari pengalaman praksis.

Kesimpulan di atas memberi kredit bagi Muhammadiyah sebagai gerakan autentik dan kontekstual serta, sekaligus, mengoreksi pendapat peneliti terdahulu, termasuk Alwi Shihab yang menyimpulkan bahwa Muhammadiyah muncul karena pengaruh gerakan pembaruan Timur Tengah yang bersifat transmisif. Kalaupun ada pengaruh itu, namun tidak bersifat transmisif-subordinatif transfer pengetahuan guru-murid melainkan lebih bersifat 'kebersesuaian' (*confirm and correspond*) seperti tesis Abercrombie tentang mengapa suatu keyakinan tertentu (dan bukan keyakinan yang lain) bersesuaian dengan suatu kelas sosial tertentu. Ide-ide modernitas dan pembaruan Islam Timur Tengah diterima sebagai referensi teologis karena bersesuaian dengan *mental model* dan *stock of knowledge* santri-kota di Indonesia. Aspek kebersesuaian dan konfirmitas ini perlu ditegaskan untuk menjelaskan mengapa ide-ide pembaruan Timur Tengah tidak diterima dengan sikap yang sama oleh kelompok-kelompok tradisional meski para elitenya juga belajar di Timur Tengah. Perbedaan sikap tersebut karena *mental model* kelompok tradisional yang tidak bersesuaian dengan ide-ide pembaruan Timur Tengah.

Identitas di atas pada perkembangannya menjadi identitas autentik melalui proses rezim yang beroperasi secara institusional yang dibutuhkan guna meneguhkan distingsi Muhammadiyah dalam kontestasi eksistensional dan *competing-ideologies* pada kepentingan-kepentingan yang lebih pragmatis. Rezim sosial cenderung mereservasi nilai dasar yang terbentuk pada masa awal sebagai identitas autentik di tengah tantangan-tantangan eksistensional. Proses institusionalisasi yang terus-menerus telah membentuk *ideological and spatial fetishism* membentuk keyakinan secara permanen di kalangan generasi berikutnya. Akibatnya, identitas sosial yang bersifat konstruktif, kontestatif dan transformatif bertahan menjadi absolut-normatif, menetap dan tidak berubah.

Langgengnya *fetishism* tersebut dipengaruhi oleh tiga faktor: *pertama*, munculnya 'gerak balik' aspek teologi yang pada awalnya digunakan sebagai alat legitimasi yang bersifat induktif-reflektif, dalam perkembangannya, justru bergerak balik menjadi alat kontrol yang deduktif - normatif yang direktif sehingga membelenggu identitas secara permanen dan stagnan atau dalam bahasa Muhammadiyah disebut kejumudan yang berlawanan dengan elan *tajdid* (pembaruan) dari identitas itu sendiri.

Kedua, posisi Muhammadiyah yang berada pada arus utama budaya politik Indonesia sebagai struktur makro yang didominasi budaya Jawa priayi sejak masa kemerdekaan sampai saat ini memberi justifikasi 'keniscayaan' tersebut. Riak-riak ketegangan politis dengan penguasa negara hanya menyentuh kepentingan pragmatis di permukaan, tetapi tidak menggoyahkan 'kebersesuaian' struktur utama (*the backbone structure*) antara Muhammadiyah dan budaya priayi patriarkis yang menjadi fondasi budaya politik Indonesia. *Ketiga*, dominasi kelompok instrumentalis yang meyakini autentisitas Islam berkemajuan secara baku dan permanen dalam tujuan (*ghoyah*) dan metode (*manhaj*) berakibat pada marginalisasi kelompok substansialis yang progresif yang berpegang pada 'absolutisme' identitas pada dataran tujuan (*ghoyah*) dan relativisme metode (*manhaj*). Kalangan ini berkeyakinan bahwa identitas Islam

berkemajuan harus diperbarui melalui pembaruan metode (*manhaj*) yang kontekstual. Jika pembaruan terhenti maka Muhammadiyah menjadi tidak berkemajuan dan tidak modern lagi.

2. Rezim Gender Muhammadiyah: Kontestasi Identitas Autentik dan Kepentingan Eksistensional

Bertahannya identitas di atas memberikan pengaruh terhadap gender sebagai bagian integral dari identitas Muhammadiyah. Kelanggengan *mental-model* komunitas Kauman dalam struktur Muhammadiyah merupakan kelanggengan ideologi gender *senior-junior partneship* yang menjadi rezim selama seratus tahun. Ideologi ini merezim dalam struktur Muhammadiyah sebagai perluasan sistem keluarga batih. Karena dipertahankan sebagai identitas autentik, maka dinamika kontestasi ideologi gender yang terjadi pada masa berikutnya hanya bersifat 'perluasan peran tanpa menggeser status gender' secara substantif. Kelanggengan rezim gender ditopang oleh relasi dialektis antara nilai dasar pada ranah teologis dan perilaku kolektif pada ranah praksis. Pada gerakan pertama, realitas superioritas laki-laki dalam keluarga yang meluas pada ranah politik Jawa menemukan legitimasi pada aspek ibadah dalam Islam yang datang kemudian. Selanjutnya, superioritas laki-laki dalam ibadah menjustifikasi kembali superioritas mereka dalam keluarga dan ranah sosial dan publik, termasuk Persyarikatan Muhammadiyah.

Meski tampak permanen, ideologi gender Muhammadiyah ternyata menyimpan fragmentasi dengan munculnya realitas ganda (*dual reality*) dari kesenjangan normatif-teologis yang berideologi gender *head-complement* (laki-laki sebagai kepala keluarga dan istri berperan subordinat komplementer) dan realitas praksis yang mencerminkan *senior-junior partnership* (kemitraan senior-junior) yang lebih luas memberi peran pada perempuan. Fragmentasi ini menjadi lebih nyata dengan menguatnya kelompok progresif yang mengadvokasi ideologi gender *equal partnership* (kemitrasetaraan). Muktamar ke-46 pada 2010 yang dapat dimaknai sebagai langkah Muhammadiyah melintas zaman karena

pergeseran isu gender yang mendekati ideologi kemitra-setaraan yang terjadi pada ranah teologis dan ranah praksis secara bersamaan. Pada ranah teologis, pengakuan imam shalat perempuan terhadap laki-laki, meski dengan catatan: terbatas pada konteks tertentu, telah mampu meruntuhkan superioritas laki-laki yang absolut dan *omnipresent*. Pada ranah praksis, masuknya perempuan dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah mampu mendobrak eksklusivitas maskulin Persyarikatan yang bertahan selama seratus tahun. Apakah pergeseran rezim gender ini akan terwujud? Jawabnya bergantung pada sejauhmanakah kelompok progresif yang merupakan kelompok periferi mampu mengarusutamakan ide kesetaraan gender dalam Persyarikatan.

Adapun secara eksternal, gender menjadi salah satu aspek fundamental relasi organisasi sosial dan negara. Dari temuan-temuan penelitian ini dapat disimpulkan bahwa gender merupakan faktor penghubung yang menjembatani hubungan Muhammadiyah dan kekuasaan politik, meski pada saat keduanya berseberangan secara 'oposisi-adversial' (*adversarial relationship*) pada dataran ideologi formal. Keniscayaan disebabkan kedekatan ideologi gender Muhammadiyah dan budaya politik nasional, bahkan dengan Orde Lama sekalipun yang berseberangan secara ideologis. Terlebih lagi pada masa Orde Baru di mana Muhammadiyah memiliki kedekatan politis dibanding organisasi Islam lainnya. Pada saat Orde Baru membuka wacana peran ganda perempuan pada 1980-an, Muhammadiyah memiliki cadangan referensi (*stock of knowledge*) perempuan beraktivitas produktif-ekonomis pada komunitas Kauman yang tertuang dalam buku tuntutan *Adabul Mar'ah fil Islam*. Bahkan, ketika rezim gender Orde Baru bergeser menjadi lebih konservatif dengan ideologi gender priayi *head complement*, Muhammadiyah memiliki justifikasi buku *Toentoenan Mendjadi Isteri Islam Jang Berarti*.

3. Rezim Gender Muhammadiyah: Fragmentasi dan Distorsi Patriarki

Di sisi lain, buku ini memberikan pengayaan pada studi gender yang selama ini cenderung bersifat simplistik dan generalisasi Eouracentris yang mengasumsikan patriarki sebagai penyebab subordinasi perempuan secara permanen. Penelitian ini menyimpulkan bahwa patriarki sebagai suatu ideologi kultural tidak bersifat solid dan permanen, tetapi '*fragmented'* dan *distorted*. Fragmentasi ini tergantung pada sejauhmanakah tersedianya ruang kontestasi ideologi gender dalam suatu kolektivitas. Kontestasi ideologis terjadi karena perbedaan pandangan tentang 'modal sosio-kultural' (*social modalities*) yang dilekatkan pada gender yang menjadi faktor determinan 'status sosial'. Kelompok priayi memandang posisi struktural dengan keterpilihan jenis kelamin laki-laki sebagai pelaku utama dan menentukan status sosial berbasis gender dan membentuk kekerabatan patrilokal. Sebaliknya, komunitas wong dagang memandang akumulasi materi dari aktivitas ekonomi dengan keterpilihan jenis kelamin perempuan sebagai penentu status sosial dan bersifat derivatif pada sistem matrilokal.

Sedangkan sisi distorsifnya terletak pada kadar intensitas kekuasaan gender suatu ideologi gender. Kadar distorsi ini terkait dengan modalitas sosiokultural yang menjadi faktor determinan lain seperti nasab, usia, ekonomi dan posisi politis-struktural. Dalam konteks ini, siapa pun yang memiliki keutamaan pada modalitas tersebut berpeluang memperoleh status lebih tinggi. Demikian pula jika modalitas tersebut berimbang maka relasi gender akan berimbang. Oleh sebab itu, dalam budaya priayi, sangat dimungkinkan seorang perempuan memiliki kontrol lebih besar dalam relasi gender jika ia memiliki status kepriayian lebih tinggi dari suami dan keluarganya seperti diilustrasikan Handayani peran sentral Siti Suhartinah terhadap Soeharto, presiden pada masa Orde Baru. Pada kelompok wong dagang Laweyan, semakin besar akumulasi materi yang dilakukan perempuan, semakin luas pengaruhnya terhadap suami dan keluarganya sebagaimana tecermin dalam fenomena mbokmase.

Fragmentasi dan distorsi ini menguatkan sinyalemen Lombart dan Rogert bahwa patriarki dalam budaya Jawa sering kali hanya terhenti pada dataran ideologis dan mitos sedangkan kekuasaan perempuan beroperasi secara praksis dan nyata.

Fragmentasi di atas juga ditemukan di Muhammadiyah yang menampilkan realitas ganda (*double realities*) yang distorsif antara ideologi formal tertulis yang berorientasi pada ideologi gender *head complement* yang menjadi referensi kelompok tekstualis, namun pada dataran praksis menggambarkan ideologi *senior-junior partnership* kelompok moderat. Kelompok progresif berupaya menggeser dualisme ini menjadi ideologi *equal partnership* yang dipandang lebih mencerminkan relevansi Muhammadiyah sebagai organisasi pembaru. Sementara distorsi ideologi gender patriarki di Muhammadiyah lebih dipengaruhi oleh pertalian (*intertwine*) antara gender dan usia yang mengesampingkan asumsi abadi subordinasi perempuan permanen. Dalam sistem budaya Jawa faktor usia dapat, secara hierarkis, menjadikan perempuan yang lebih tua memperoleh posisi superior dari laki-laki yang lebih muda seperti tampak pada posisi struktural 'Aisyiyah terhadap organisasi Pemuda Muhammadiyah.

B. Rekomendasi-Rekomendasi

Dari hasil penelitian ini dapat diajukan beberapa rekomendasi sebagai berikut:

1. Rekomendasi pada Pimpinan Pusat Muhammadiyah

Penelitian yang mendokumentasikan dinamika ideologisasi dan institusionalisasi Muhammadiyah sejak masa pertumbuhan dan masa perkembangannya dapat dijadikan sebagai titik tolak menggulirkan intensitas perbincangan diskursif dan penelitian lanjut tentang pergeseran landasan normatif yang telah diputuskan Majelis Tarjih pada 2010 yang kondusif mendukung ideologi gender *equal partnership* yang telah menjadi keharusan zaman. Pergeseran ini akan mengukuhkan identitas

Muhammadiyah sebagai organisasi modern dengan visi kemajuan substantif dan responsif terhadap isu-isu strategis gender. Selanjutnya, ideologi ini dapat mendorong terjadinya proses rezim gender baru pada milenium kedua yang mampu mengubah struktur dasar Persyarikatan Muhammadiyah yang lebih berkesetaraan dengan masuknya perempuan dalam Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Langkah awal ini harus terus diperluas secara vertikal yang mencakup wilayah, daerah, cabang dan ranting serta struktur horizontal pada organisasi-organisasi otonom.

2. Studi Lanjut

Penelitian ini masih menyisakan aspek implementasi dan evaluasi yang belum dikaji karena membutuhkan pendekatan yang berbeda. Koehane menawarkan pendekatan behavioris terhadap rezim yang mencakup aspek implementasi dan evaluasi yang difokuskan pada analisis koherensi dan konsistensi antara norma-norma formal suatu rezim pada tindakan-tindakan praksis pengikutnya. Pendekatan ini akan mampu menemukan dan mengenali kesenjangan aspek normatif dan aspek praksis secara terukur yang tidak dapat dilakukan oleh pendekatan kognitif.

Penelitian rezim gender ini dapat juga membuka kajian serupa pada organisasi sosial keagamaan lain seperti NU, Persis, Nahdlatul Watan, Al-Irsyad, Al-Wasliyah maupun kelompok Islam baru seperti Jama'ah Tarbiyah, Majelis Mujahidin Indonesia, Forum Pembela Islam atau bahkan kelompok-kelompok Islam lainnya sehingga memberikan gambaran yang beragam sehingga dapat menghapuskan stigma patriarkis abadi dalam Islam.

Penelitian ini juga masih membuka peluang untuk mengkaji lebih dalam lagi kontestasi rezim antara *intermediary institution* seperti organisasi keagamaan dengan negara sebagai *formal institution* dengan memfokuskan pada apakah organisasi sosial dapat memengaruhi ideologi gender pada tingkat negara atau, sebaliknya, negara memiliki kekuasaan kooptatif dan hegemonis terhadap organisasi sosial; bagaimana proses hegemoni dan kooptasi terjadi, pada level apa dan sejauhmana indepen-

densi organisasi sosial dapat dipertahankan dalam kontestasi tersebut. Di samping itu, dapat juga dikembangkan analisa tentang kontestasi rezim gender pada organsiasi sosial keagamaan, negara dan rezim gender internasional, termasuk kemungkinan negara mengooptasi organisasi keagamaan sebagai 'perisai' melakukan reservasi terhadap konvensi-konvensi gender internasional. Demikian pula berbagai penelitian yang terkait dengan rezim gender dalam konteks-konteks sosial yang berbeda. ❐

DAFTAR PUSTAKA

1. Daftar Buku-buku

Abdullah an-Naim, "The Dichotomy between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies", dalam Mahnaz Ahkami (ed.), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, New York: Syracuse University Press, 1995.

Abercrombie, Nicholas, *Class, Structure and Knowledge*: *Problems in the sociology of Knowledge*, Oxford: Basil Backwell, 1980.

Alexander, Jenefer, "women Traders in Javanese Marketplace: Ethnicity, Gender and the Enterpreneurial Spirit" dalam Robert W. Hefner (ed.), *Market Culture: Society and Morality in the New Asian Capitalisms* Colorado: Westview Press, 1998.

Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Allen, Amy, "Foucault in Power": A Theory of Feminism", dalam Susan J. Hekman, (ed.), *Feminist Interpretation of Michel Foucault,* Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1996.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, edisi bahasa Indonesia, Yogyakarta: INSIST, 2008.

Anderson, L. Margaret, *Thinking about Women: Sociological Perspectives on Sex and Gender*, New York: McMillan Publishing Company, 1983.

Antrobus, Peggy, *The Global Women's Movement: Origins, Issues and Strategies,* London: Zed Books, 2004.

Anwar, Syamsul "Kepemimpinan Perempuan Dalam Islam: Menggali Perspektif Syari'i dalam Tarjih Muhammadiyah." dalam *Perempuan, Agama dan Demokrasi*, M. Subkhi Ridho (ed.), Yogyakarta: LSIP, 2007.

Azhar, Muhammad dan Hamim Ilyas (ed), *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi & Dinamisasi*, Yogyakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan LPPI, 2000.

Azra, Azumardi, "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah " dalam Nur Achmad dan Pramono U. Tanthowi, Muhammadiyah di Gugat: Reposisi Di tengah Indonesia yang Berubah, Jakarta: Kompas, 2000.

Baidlawy, Zakiyuddin "Muhammadiyah Abad kedua dan Anomali Gerakan Tajdid", dalam Taufik Hidayat dan Iqbal Hasanuddin (ed.), *Satu Abad Muhammadiyah: Mengkaji Ulang Arah Pembaruan,* Jakarta: Paramadina, 2010.

Baswedan, A.R., *Kepemimpinan dan Wanita dalam Muhammadiyah*, Yogyakarta: Surya Muda Yogyakarta, 1985.

Berger, Peter dan Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality,* London: Penguin, 1979.

Berman, Laine, *Speaking through the Silence: Narrative, Social Conventions and Power in Jawa,* Oxford: Oxford University Press, 1998.

Bradley, Harriet, *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality,* Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1996.

Brenner, April Suzanne , *The Domestification of Desire: Women, Wealth and Modernity in Java*, New Jersey, Princeton University Press, 1998.

Brown, Collin, *Soekarno: Perempuan dan Pergerakan Nasional*, Yogyakarta: Ombak, 2004.

Browning, S. Don, *Marriage and Modernization: How Globalization Threatens Marriage and What to Do about it?*, Michigan: William eerdmans Publishing Company, 2003.

Chamamah, Siti, "Wanita dan Peranannya dalam Kehidupan Kontemporer: Sebuah Tinjauan Historis dan Normatif dari Sisi Keagamaan Islam", dalam Muhammad Azhar dan Hamim Ilyas (ed.), *Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi & Dinamisasi*. Yogyakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan LPPI, 2000.

Christina S. Handayani dan Ardhian Novianto, *Kuasa Wanita Jawa,* Yogyakarta: LkiS, 2004.

Connell, R.W., *Gender and Power,* Stanford: Stanford University Press, 1987.

Cote Joost, *On Feminism and Nationalism*: *Kartini's Latter to Stella Zeehandelaar 1899-1903,* Melbourne: Monash University, 1995.

Dahlerup, Drude, "Using Quota's to Increase Women's Political Representation", dalam, *Women in Parliament*, Stockholm: International IDEA, 2002.

Davis, Kathy, Monigue Leijenaar dan Jantine Oldersma, *The Gender of Power*, London: SAGE Publications, 1991.

De Struers, Cora Vreede, Sejarah Perempuan Indonesia: Gerakan dan Pencapaian, ed. Indonesia, Jakarta: Komunitas Bambu, 2008.

Din Syamsuddin, "Perempuan dan Politik: Perspektif Fiqh Siyasah, dalam M. Subkhi Ridho, *Perempuan, Agama*, 2007.

Djamas, Nurhayati, "Makalah Pembanding untuk Hasil Studi Kasus Profil Organisasi Wanita Islam", Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.

Douglass, Stephan, "Women in Indonesian Politics": The Myth of Functional Interest", Sylvia A Chipp dan Justin Green (ed.), *Asian Women in Transition*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1980.

Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Collier Books, 1961.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini "Fiqh dan Permasalahan Perempuan Kontemporer", Hajar Dewantoro (ed.), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan Dalam Peradaban Masyarakat Modern*. Yogyakarta: Ababil.

———," Gender and Pluralism in Indonesia", Robert Hefner (ed.), *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*. Honolulu: The University of Hawaii Press, 2001.

———," Andai Kiai Dahlan Mengatakan: Aku Serahkan Muhammadiyah Padamu", dalam Taufik Hidayat dan Iqbal Hasanuddin (ed.), *Satu Abad Muhammadiyah: Mengkaji Ulang Arah Pembaruan.* Jakarta: Paramadina, 2010.

Eagleton, Terry, *Literary Theory: An introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

Efendi, Efendi, *The Decline of Bourgoise: Runtuhnya Kelompok Dagang Pribumi Kotagede XVII-XX* Yogyakarta: Polgov Fisip UGM, 2010.

Egon, G Guba, Yvonna S. Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994.

Fardon, Richard (ed.), *Power and Knowledge: Antropological and Sociological Approaches*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985.

Faruk, HT, " Pendekar Wanita di Goa Hantu" dalam Irwan Abdullah (ed.), *Sangkan Paran Gender*, Yogyakarta,: Pustaka Pelajar, 1997.

Feder, K. Ellen dan Emily Zakin, "Flirting with the Truth": *Derrida and Feminism*: *Recasting the Question of Woman*, London: Roudledge, 1997.

Fineman, Martha Alberson, *The Neutered Mother, The Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies,* London: Routledge, 1995.

Florida, K. Nancy "Sex Wars: Writing Gender Relations in Nineteenth Century Java" dalam Laurie J. Sears, *Fantazising the Feminine in Indonesia*, 1996.

Forum Kajian Kitab Kuning, *Wajah Baru Relasi Suami-Isteri: Telalah terhadap Uqud al-Lujjain*, Yogyakarta: LkiS dan FK3, 2001.

Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock Publications Limited, 1975.

———, *The History of Sexuality,* Vol. 3, New York: Vintage Books, 1988

Friedan, Betty, *The Feminine Mystique*, New York, Penguin Books, 1983.

Friend, Theodore, *Indonesia Destinies*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Geertz, Hildred, *Keluarga Jawa*, Jakarta: PT Temprint, 1985.

Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: McMillan Press, 1979.

Guba, G. Egon dan Yvonna S. Lincoln, "Competing Paradigms in Qualitative Research", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publication, 1994.

Gunawan, Ryadi, "Dimensi-Dimensi Perjuangan Kaum Perempuan Indonesia dalam Perspektif Sejarah" dalam Lusi Margiyani (ed.), *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia*. Yogyakarta: LSPPA, 1993.

Hadiz, Liza, (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma*, Jakarta: LP3ES 2004.

Hakim, Abdul Sudarnoto, "Dimensi Kultural dan Politik Muhammadiyah", dalam Nur Achmad dan Pramono U. Tanthowi, *Muhammadiyah Digugat Reposisi di tengah Indonesia yang Berubah*, Jakarta: Kompas, 2000.

Hall, Stuart, "The Question of Cultural Identity" dalam *The Polity Reader in Cultural Theory,* London: Basil Blackwell, 1994.

————, " New Ethnicities", dalam David Morley dan Kuan-Hsing Chen (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, 1996.

Hardiman, Budi, *Kritik Ideologi*, Yogyakarta, Kanisius, 1996.

Harris, David, *From Class Struggle to the Politics of Pleasure: The Effect of Gramscianism on Cultural Studies,* London: Routledge, 1992.

Hayati, Chusnul, *Sejarah Perkembangan 'Aisyiyah Tahun 1917-1975: Studi terhadap Organisasi Wanita Islam di Indonesia*, tesis Sarjana Muda, tidak diterbitkan, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1975.

Holstein, James A. dan Jaber F. Gubruim, "Phenomenology, Ethnomethodoly and Interpretive Practice", dalam Norman K. Denzim dan Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research,* London: Sage Publication, 1994.

Holzner, Brigitte, "Gender dan Kerja Rumahan", Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru*: *Pilihan Artikel Prisma,* Jakarta: LP3ES, 2004.

Illich, Ivan, *Gender*, New York: Pantheon Books, 1982.

Ilyas, Hamim dan Sekar Ayu Aryani & Rachmad Hidayat, *Melibatkan Laki-Laki dalam Kesehatan Reproduksi*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga.

———, “Rekonstruksi fikih Ibadah Perempuan”, dalam Wawan Gunawan dan Evi Sofia Inayati (ed.), *Wacana Fiqih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah*, Jakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan Universitas Muhammadiyah Prof. Hamka, 2005.

Jainuri, Achmad, *Ideologi Kaum Reformis* , Surabaya: LPAM, 2002.

Jamhari dan Ismatu Ropi, *Citra Perempuan dalam Islam: Pandangan Ormas Keagamaan,* Jakarta: Gramedia, 2003.

Jurdi, Syarifuddin, *Muhammadiyah dalam Dinamika Politik Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Keesing, Elisabeth , *Betapa Besar Pun Sebuah Sangkar*: *Hidup, Suratan dan Karya Kartini*, Jakarta: Penerbit Jembatan,1999.

Khilmiyah, Akif, *Menata Ulang keluarga Sakinah: Keadilan Sosial dan Humanisasi Mulai dari Rumah,* Yogyakarta: Pondok Edukasi, 2003.

Kuntowijoyo,”Arah Pengembangan Organisasi Wanita Islam Indonesia: Kemungkinan-Kemungkinannya”, Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.

———, *Muslim Tanpa Masjid,* Bandung: penerbit Mizan, 2001.

———, *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Kurniawati, Dewi Hastuti, *Women’s leadership in Muhammadiyah: ‘Aisyiyah Straggle for Equal Power Relation*, tesis master tidak diterbitkan, Canberra: The Australian National University , 2007.

Kutoyo, Sutrisno, *Kiai Haji Ahmad Dahlan dan Persyarikatan Muhammadiyah* Jakarta: Balai Pustaka, 1998. Suratmin, *Nyai Ahmad Dahlan dan Amal dan Perjuangannya,* Yogyakarta: PP Aisyiyah, 1990.

Larain, Jorge, *Concept of Ideologies*, London: Hutchinson, 1982.

Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.) , *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.

Mas'udi, Masdar, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.

Mermissi, Fatima, *Dreams of Trespass: Tales of A Harem Girlhood*, Canada: Addison-Wesley Publishing Company, 1994.

Moadell, Mansour dan Kamran Talattof, *Modernist dan Fundamentalist Debates in Islam*, Palgrave: McMillan, 2000.

Mudzhar, Muhammad Atho, *Islam and Islamic Law in Indonesia*: *A Socio-Historical Approach*, Jakarta: Indonesian Ministry of Religious Affairs, 2003.

Muhammad, Husien, "Perempuan dalam Fiqh Ibadah",dalam Wawan Gunawan dan Evi Sofia Inayati (ed.), Wawan Gunawan dan Evi Sofia Inayati (ed.), *Wacana Fiqih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah*, Jakarta: Majelis Tarjih PP Muhammadiyah dan Universitas Muhammadiyah Prof. Hamka, 2005.

Mudjiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Mulder, Neils, *Inside Indonesian Society: Cultural Change in Java,* Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Khan, Abdul Munir, *Jejak-jejak Pembaruan Sosial Kiai Ahmad Dahlan*, Jakarta: Kompas, 2010.

———, *Pemikiran K.H. Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah*, Yogyakarta: Bumi Aksara, 1990.

———, *Marhaenis Muhammadiyah*, Yogyakarta: Galang Press, 2010.

Najib, Agus Mohammad (dkk), *Membangun Keluarga Sakinah dan Maslahah*, Yogyakarta, Pusat Studi Wanita UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Nakamura, Mitsuo , *The Crescent Arises Over the Banyan Tree*. Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1993.

Nashir, Haedar, *Meneguhkan Ideologi Gerakan Muhammadiyah*, Malang: UMM Press, 2006.

Nasution, Khairuddin, *Hukum Perdata Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim Indonesia,* Yogyakarta: Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2009.

Neilsen, M. Joyce, *Sex and Gender in Society: Perspectives and Stratification*, Illinois: Prospect Hight, 1990.

Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia,* London: Oxford University Press, 1973.

Meis, Maria, *Women: the Last Colony*, London: Zed Book, 1984.

Mernissi, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, London: Black Basill, 1991.

Norma, Siti dan Sudarto, "Pranata Keluarga" dalam J. Dwi Narwoko dan Bagong Suyanto (ed,), *Sosiologi: Teks Pengantar dan Terapan,* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.

Norman K. Denzin, "The Art of Political of Interpretation", dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S Lincoln, ed. *Handbook of Qualitatif* , London: Sage Publication, 1994.

Olesen, Virginia, 'Feminisme and Models of Qualitative Research' dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994).

Pane, Armijn, *Habis Gelap Terbitlah Terang*, Jakarta: Balai Pustaka, 1939.

Parekh, Bikhu, *New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World,* Palgrave: McMillan, 2008.

Pasha, Musthafa Kemal dan Ahmad Adaby Darban, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam*,Yogyakarta: Perpustakaan Suara Muhammadiyah, 2005.

Peacock, L. James, *Gerakan Muhammadiyah memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* , edisi Bahasa Indonesia, Jakarta: Cipta Kreatif, 1986.

Qodir, Zuly, *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

———, *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam di Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Rahardjo, Muhammad Dawam, "Mengkaji Ulang Muhammadiyah sebagai Organisasi Islam Berorientasi Pembaharuan", dalam Taufik Hidayat dan Iqbal Hasanuddin (ed.), *Satu Abad Muhammadiyah: Mengkaji Ulang Arah Pembaruan.* Jakarta: Paramadina, 2010.

Rahayu, Ruth Indiyah "Politik Gender Orde Baru: Tinjauan Organisasi Sejak 1980-an" dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: pilihan Artikel Prisma*, Jakarta: LP3ES, 2004.

Sabine A.M Kuypers, "Profil Organisasi Islam Indonesia: Tinjauan dari Dalam", Lies M. Marcoes-Natsir dan Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia: Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.

Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralisme*, Oxford: One World, 2003.

Scanzoni, D. Letha dan Jhon Scanzoni, *Men,Women and Change: A Sociology of Marriage and Family* , New York: McGraw-Hill Book Company, 1981.

Schroeder, Ralph, *Max Weber and the Sociology of Culture,* London: SAGE Publication, 1992.

Scwandt, A. Thomas, "Constructivist, interpretivist Approaches to Human Inquiry", dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S Lincoln, ed. *Handbook of Qualitative Research*, London: Sage Publication, 1994.

Slack, Jennifer Daryl "Stuart Hall: The Theory and Method of Articulation in Cultural Studies", dalam David Morley dan Kuan-Hsing Chen (ed.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London: Routledge, 1996.

Shihab, Alwi, *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia,* Bandung: Mizan, 1998.

Soedarmono, *Mbakmase: Pengusaha Batik di Laweyan Solo Awal Abad ke-20,* Jakarta: Yayasan Warna-warni, 2006.

Spain, Daphine, *Gendered Space*, USA: The University of North Caroline Press, 1992.

Sukri, Sri Suhanjati dan Ridin Sofwan, *Perempuan dan Seksualitas dalam Tradisi Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2001.

Sullivan, Norma, "Gender and Politics in Indonesia", Maila Stivens (ed.), *Why Gender Matters in Southeast Asian Politics*, Melbourne: Monash University Press, 1991.

Suryakusuma, Julia, "The State and Sexuality in New Orde Indonesia", dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Laurie. J. Sears (ed.), London: Duke University Press, 1996.

Sutrisno, Sulatin, *Surat-Surat Kartini: Renungan Tentang dan Untuk Bangsanya*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1979.

Syahrir, Kartini, "Wanita: Beberapa Catatan Antropologis", Liza Hadiz (ed.), Perempuan dalam *Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma*, Jakarta: LP3ES, 2004.

Syamsiatun, Siti, *Serving Young Islamic Indonesian Women: The Development of Gender Discourse in Nasyiatul 'Aisyiyah 1965-2005*, Disertasi doktor, tidak diterbitkan, Melbourne: Monash University, 2006.

Sydie, A.Rosalind, *Natural Women and Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory*, England: Open University Press, 1987.

Tan, Mely G., "Wanita Indonesia: *Menuju Cakrawala Baru?"* dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma*, Jakarta: LP3ES, 2004.

Taqwa, M, Ridla, *Relasi Kekuasaan dalam Institusi Pendidikan dan Prospek Demokrasi: Studi di Sekolah 'Aisiyah 1 Yogyakarta*, ringkasan disertasi, tidak diterbitkan, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2010.

Thomas, A. Scwandt, "Constructivist, interpretivist Approaches to Human Inquiry", dalam Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, ed. *Handbook of Qualitative Research*, 1994.

van Doorn, Pieternella, *Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia,* Chicago: University of Illinois Press, 2006.

Waters, Malcolm dan Rodney Crook, *Sociology One: Principles of Sociological Analysis for Australians*, Melbourne: Longman Cheshire, 1990.

Weedon, Christ , *Feminism, Theory and the Politics of Difference*, London: Basil Blackwell, 1999.

Wieringa, Saskia Eleonora, *Penghancuran Gerakan Perempuan di Indonesia*, Jakarta: Garba Budaya-Kalyana Mitra, 1999.

Verayanti, Lany, dkk, *Partisipasi Politik Perempuan Minang dalam Sistem Masyarakat Matrilineal*, Padang: LP2M, 2003.

2. Daftar Jurnal, Majalah dan Makalah

Anwar, Syamsul, "Masalah Wanita menjadi Pemimpin dalam Perspektif Fiqh Siyasah", dalam *Al-Jamiah*, No. 56, 1994.

Basya, Hillali. M, "Muhammadiyah, Salafi, dan Demokrasi", dalam *100 Tahun Muhammadiyah: Civil Society dan Tantangan Gerakan Islam Transnasional*, *Jurnal Maarif*, Vol. 4, No. 2, Desember 2009.

Barriteau, Eudine, “Theorizing Gender Systems and the Project of Modernity in the Twentieth Century Carribean”, *Feminist Review*, Vol. 59, No. 3, 1998.

Connolly, Eileen, “The Role of Ideas in the Construction of Gendered Policy Regimes: the Relationship between the National and the International”, Working paper No. 1, *International Studies*, Dublin: The University of Dublin, 2005.

Denzau, Arthur dan Douglas C. North, “Shared Mental models: Ideologies and Institutions”, 1993, http;//www.jstr.org/journal.aea.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, “Islam Kritis Ahmad Syafi’i Maarif: Benar di Jalan yang Sesat atau Sesat di Jalan yang Benar”, *Jurnal Maarif: Pembaca Teks Syafi’i Maarif*, Vol. 4, No. 1, 2009.

Hall, A. Peter dan Rosmary C.R Taylor, *Political Science and Three New Institutionalism*, MPIFG Discussion Paper, No. 9, Juni 1996.

Hidayat, dan Deni Muliya Barus, “Jatuh Bangun Gairah Bisnis Kauman”, *Gatra*, Oktober 2006.

Hawkesworth, Mary, “Confounding Gender”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 22, No. 3, Spring 1997.

Ilyas, Yunahar, *Pandangan Islam tentang Kemanusiaan dan Perempuan,* makalah disampaikan pada Seminar dan Lokakarya Pra Muktamar Muhammadiyah ke-46 Satu Abad dan Jelang Satu Abad ‘Aisyiyah, Yogyakarta, 17-19 April 2010.

Koelble, A. Thomas, “The New Institutionalism in Political Science and Sociology,” *Jornal of Comperative Politics* , Vol. 2, No. 2, 1995.

Kompas, “Muktamar ke-46: Wajah Lama Kuasai Muhammadiyah”, Rabu, 7 Juli 2010

Krasner, D. Stephen, “Regimes and the Limits of Realism: Regimes as Autonomous Variables” dalam *International Regime*, *Journal of International Organization*, Vol. 36, No. 2, 1982.

Kurniawati, Dewi, H., 2008, "Perspective versus Practice; Women's Leadership in Muhammadiyah," *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, No. 2, Vol. 23, 2008.

Lugito, Heddy, Arief Ardiansyah dan Mukhlis Widodo, " Monumen Kejayaan Juragan Batik, dalam *Spirit Ekonomi Santri*, Gatra, 2006.

Media Indonesia, "Muhammadiyah Dikuasai Laki-laki", Selasa, 6 Juli 2010.

Moosa, Ebrahim , "The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law", UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, Vol.1, No. 1, 2001.

Mu'ti, Abdul, "Muhammadiyah: Gerakan Civil Society yang Mandiri, Tidak anti Pemerintah", *100 Tahun Muhammadiyah: Civil Society dan Tantangan Gerakan Islam Transnasional*, *Jurnal Maarif.*

Nashir, Haedar "Gerakan Islam Syariah", *Maarif*, Vol. 1. No. 02, November 2006.

North, C. Douglas,"Five Propositions about Institutional Changes", 1991, http;//www.jstr.org/journal,.aea.html.

———, "Institutions", *The Journal of Economic Perspectives*, Vol. 5, No. 1. 1991, Kardam, Nuket, "The Emerging Global Gender Equality Regime from Neoliberal Constructivist Perspectives in International Relation", *International Feminist Journal of Politics*, Vol. 6, No. 1, 2004.

Predelli, N. Line, "Ema Dahl, Contesting the Patriarchal Gender Regime of the Norwegian Missionary Society in Madagascar", *Scandinavian Journal of History,* No. 28, 2003.

Riza Ul Haq, Fajar, "100 Tahun Muhammadiyah, Apa Kabar dan Mau Kemana?", *Jurnal Maarif*, Vol. 4, No. 2, Desember 2009.

Stratigaki, Maria, “The Cooptation of Gender Concept in EU Policies: The Case of reconsiliation of Work and Family”, *Journal of Social Politics*, Vol. 4, No. 1, 2004.

Walby, Silvya, “The European Union and Gender Equality: Emergent Varieties of Gender Regime”, *Social Politics*, Vol. 11, No.1, 2004.

3. Daftar Majalah Suara ‘Aisyiyah dan Suara Muhammadiyah

Suara Aisyiyah, “Tantangan bagi wanita karier”, No. 4, 2000.

———, Abu Qurroh, “Larangan untuk Kebaikan,” No. 10, 2001.

———, Toto, S., “Isteri dalam konteks Islam,” No. 8 , 2002.

———, “Keberadaan Wanita Telah Diperhitungkan”, No 1, 2003.

———, “Peran ibu dalam kualitas keturunan”, No. 9, 2003.

———, “Peranan Perempuan Dalam Keluarga,” No. 9, 2003.

———, “Dilematika eksistensi kaum ibu”, No. 4, 2007.

———, Jam’iyati, “Perempuan: Antara Karier dan Rumah Tangga”. No. 9, 2008.

———, “Perempuan Bekerja Harus Bisa Membagi Waktu,” No 12, 2007.

———, Sukisno Sunaryo,”Kemuliaan Ibu, Menyiapkan Generasi Muda,”, No. 12, 2007.

Suara Muhammadiyah, “Keputusan Muktamar Aisyiyah ke-40: Kepribadian Muhammadiyah Supaya Diamalkan Seluruh Keluarga Muhammadiyah,” No. 14, 1978.

———, “Keluarga Sejahtera dan Bahagia, No. 7, th ke-66, 1986.

———, “Peran dan Karier Wanita, Efek Positif dan Negatifnya,” No. 7, th ke-66, 1986.

———, “Citra Ideal”, No, 24, th ke- 66, 1986.

———, "Peran dan Karier" No. 24 Tahun ke-66, 1986.

———, Siraj Z, "Posisi Pemimpin wanita dalam Islam", No.17 Th ke-84,1999.

———, Muhammad Mas'udi, "Pro Kontra tentang Kepemimpinan Wanita dalam Kajian Hadis", No. 18 th ke-84, 1999.

———, Lutfi Effendi,"Tarjih Memandang Wanita dalam Politik dan Kekuasaan,", No. 16, 1999.

———, Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga", dalam, No. 10, th ke-91, 2006.

———-, Yunahar Ilyas, "Poligami (3), No. 10, th ke-91, 2006.

4. Daftar Terbitan Muhammadiyah dan 'Aisyiyah

Hoofbestuur (HB) Muhammadiyah, "Keputusan Conggres Muhammadiyah XXVI, 6-13 Oktober 1937 di Yogyakarta.

Majelis Tarjih, 'Fikih Perempuan dalam Perspektif Muhammadiyah' Musyawarah Nasional ke-27 Majelis Tarjih Muhammadiyah menjelang Muktamar ke-46 di Malang pada 1-4 April 2010.

———, *Wacana Fiqih Perempuan Dalam perspektif Muhammadiyah*. Jakarta: PP Muhammadiyah, 2005.

———-, *Adabul Mar'ah Fil Islam*. Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 1972.

Majelis Tabligh Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Syfrin, Nirwan *Konstruk Epistemologi Islam: Telaah Fiqh dan Usul Fiqh,* materi TOT Ghazwul Fikri (tidak diterbitkan), tanggal 7-9 Agustus 2009.

Majelis Tabligh PP 'Aisyiyah, *Modul Pelatihan Keluarga Sakinah: Membangun Pola Komunikasi yang Efektif dalam Keluarga*, Yogyakarta, PP 'Aiyiyah, 2010.

Pimpinan Pusat 'Aisyiyah , *Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke- 44 di Jakarta*, 2000.

———, *Memecah Kebisuan: Agama mendengar Suara Perempuan Korban Kekerasan Demi Keadilan: Respon Muhammadiyah,* Jakarta: Komnas Perempuan, 2009.

———, *Panduan Program Penguatan Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Majelis Kesehatan dan Lingkungan Hidup, 2007.

———, *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan 'Aisyiyah*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, tanpa tahun.

———, *Tanfidz Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke-41, 7-11 Desember 1985 di Surakarta*.

———, *Tanfidz Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke-42, 15-19 Desember 1990 di Yogyakarta*.

———, *Tanfidz Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke-43, 6-10 Juli 1995*.

———, Tanfidz Keputusan Muktamar 'Aisyiyah ke-41 di Surakarta, 7-11 Desember 1985.

———, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat 'Aisyiyah, 1989.

———, *Tanfidz Keputusan Muktamar Aisyiah ke-44 di Jakarta 8-11 Juli 2000*.

———, *Tuntunan Menuju Keluarga Sakinah* (Yogyakarta: PP Aisyiyah, 1989).

Pimpinan Poesat Moehamadjijah, *Toentoenan Mendjadi Isteri Islam Jang Berarti*, (Yogyakarta: 1939).

Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Berita Resmi Muhammadiyah: Tanfidz Muktamar Satu Abad Muhammadiyah*, Yogyakarta: PP Muhammadiyah, 2010.

———-, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih*, Cet. ke-3, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1974.

———-, *Keikutsertaan Perempuan Dalam Pimpinan dan Permusyawaratan* (*Konsep Rumusan Dalam ART Muhammadiyah),* Tanwir Muhammadiyah di Makassar, 26-29 Juni 2003.

———-, *Keikutsertaan Perempuan dalam Pimpinan dan Permusyawaratan (Konsep Rumusan dalam ART Muhammadiyah)*, diajukan pada Sidang Tanwir Muhammadiyah, Makassar, 26-29 Juni 2003.

———-, Anggaran Dasar/Anggaran Rumah Tangga, tahun 2004.

Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, Profile *Badan Usaha Nasyiatul 'Aisyiyah* (BUANA), 2003.

———-, *Riwayat Singkat Nasyiatul Aisyiyah*, Yogyakarta, Pimpinan Pusat Nasyiatul 'Aisyiyah, 1999.

Pimpinan Pusat Ikatan Remaja Muhammadiyah, *Tanfidz Muktamar XV Ikatan Remaja Muhammadiyah* Periode 2006-2008.

❊ ❊ ❊

INDEKS

D

E

F

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

❉ ❉ ❉

BIOGRAFI PENULIS

Nama : Siti Ruhaini Dzuhayatin
Tanggal Lahir : Blora, 17 Mei 1963

Pendidikan:

Pesantren Pabelan, Magelang (1976-1982), Fakultas Syariah (1982-1988), Master Sosiologi Monash University Australia (1991-1993), Doktor Sosiologi Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (2004-2011).

Penghargaan:

Lulusan Terbaik fakultas Syariah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1988); Penghargaan Dosen Terbaik dan Produktif, Menteri Agama RI (2010).

Training/Fellowship:

Human Right Documentation, Ateneo de Manila University, Manila, Pillipina (1995); Women 's Fellowship, CIDA-McGill University, Montreal, Kanada (1996); Training stage, Teaching n Higher Education, Mc.Gill University & Simon Fraser University, Kanada (1997); Fellowship, Islam and Human Rights, Emory University, Atlanta, Amerika Serikat (2003); Short Course on Gender & Conflict Resolution, Ulster University, Irlandia Utara & British Council, Menchester, Inggris (2006); Training Gender Budgeting, Flinders University & LAPIS, Jakarta (2010); Short Course on Leadership in Education, The Sunshine Coast University, Australia (2010); Research Fellowship, George August Gottingen, Jerman (2012); Training Mekanisme HAM Internasional (1), Gedung PBB, Jenewa, Swisterland, 2012 dan New York , USA 2013. Shortcourse Human Right Mechanism in European Union, Brussells, Belgia, 2014.

Pekerjaan:

Dosen Fakultas Syariah & Hukum dan Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1990-Sekarang) dan dosen tamu di Universitas Hukum Universitas Gadjah Mada dan universitas lainnya. Peneliti, Pusat Studi Kebijakan & Kependudukan UGM (2001-2004).

Jabatan Publik:

Wakil Rektor Bidang Kemahasiswaan & Kerjasama, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015-2019); Komisioner, Komisi HAM Organisasi Kerjasama Islam (OKI), Jedddah, Suadi Arabia (2014-2018); Ketua, Komisi HAM Organisasi Kerjasama Islam (OKI), Jedddah, Suadi Arabia (2012-2014); Direktur, Pusat Studi Wanita, UIN Sunan Kalijaga (2002-2007); Direktur, Kalijaga Institute for Justice, UIN Sunan Kalijaga (2015-2017)

Aktifitas lain:

Ketua, Dewan Pengurus Rifka Annisa Women's Crisis Center (2008-2010); Anggota Majelis Tarjih & Pengembangan Pemikiran, PP Muhammadiyah (2000-2005); Anggota Majelis Pendidikan Tinggi PP Muhammadiyah (2010-2015); Dewan Pendiri Komunitas Indonesia untuk Demokrasi (KID), Jakarta (2007- Sekarang); Konsutan gender, pendidikan, hukum dan Democratic Governance di berbagai projek, diantaranya: Ford Foundation, AusAID, CIDA, SIDA, dll

Publikasi

Publikasi masalah Islam, gender, HAM dan Demokrasi, di antaranya diberbagai jurnal dan buku, di antaranya:

Islam dan Kepemimpinan non Muslim, dalam Fikih Kebinekaan, Maarif Institute & Mizan (2015); Hukum dan Kebinnekaan sebagai karakter bangsa: Upaya Mempertahankan Multikulturalisme, dalam Hukum yang Berkeadilan dan Menyejahterakan, Fakultas Hukum UGM (2014); Hitting Our Head on the Glass Ceiling: Women's

Leadership in Education in Indonesia, Journal Studia Islamika (2010); Isu Keamana dan Perempuan (Modul, Pusham UII (2008); HAM dan Demokrasi (Modul), KID (2007); Mainstreaming Human Rights in The Faculty of Islamic Law, Abdullahi an-Naim, Islam and Human Rights (2004); Gender & Pluralism in Indonesia, Robert Hefner, The Politics of Pluralism in Southeast Asia (2002); Tembok Tradisi dan Tindak Kekerasan Terhadap Perempuan (PSKK-UGM, 2002); A Comperative Study of women Trafficked in the Migration Process: Pattern, Profiles and Health Consequences in Indonesia (2000); Role Expectation of Indonesian Women: Access and Opportunity dalam Women in Indonesia: Education, Economy, Social and Politics, Atho Mudzhar, (1998) dan lainnya.

Aktifitas Akademik:

Pengajar, Peneliti dan Pembicara dalam Islam, gender, HAM dan Demokrasi di Indonesia dan luar negeri seperti Amerika-Serikat, Canada, Perancis, Jerman, Denmark, Australia, Turki, Malaysia, Korea Selatan, Bangladesh, Jourdania, Saudi Arabia, dll. ❐